IRÉNIKON

Tome XXVII IX 4me trimestre 1956

Éditorial.

L'article qu'on va lire dans les pages suivantes sur « La Communauté d'Iona » expose l'une des tentatives les plus originales qui soient de revalorisation du christianisme social. Cette tentative s'est produite au sein de l'Église presbytérienne d'Écosse au cours de ces dernières années. Sa valeur unioniste n'échappera à personne. De plus, il est curieux de constater comment l'île d'Iona, qui fut si célèbre dans l'histoire du monachisme celtique et de l'ancien christianisme de ces régions, est redevenue aujourd'hui un endroit où « la prière et le travail » sont à nouveau intimement associés. Mais il ne s'agit plus d'un travail monastique proprement dit, ni de la psalmodie ininterrompue à la manière des anciens ascètes. C'est le travail de l'ouvrier qui est ici en jeu, le problème moderne du travail dans toute son ampleur, et c'est de la vie de prière de l'homme vivant dans le monde, de ses relations avec Dieu, comme besoin fondamental de son existence, qu'il est question.

Cette extension de ces deux grandes fonctions organiques de la vie humaine vue dans sa profondeur et ainsi élevée à l'état de préoccupations constantes d'une communauté de travailleurs priants, est un des fruits les meilleurs du renouveau religieux contemporain. Elle intéressera au suprême degré ceux de nos lecteurs qui se passionnent pour les problèmes sociaux, et qui vibrent à toutes les expériences qu'ils suscitent.

En outre, chacun pourra voir comment, issues d'un protestantisme intégriste, ces idées évoluent vers des formes communautaires de plus en plus précises, dans ce milieu, jusqu'ici pourtant assez fermé, du presbytérianisme. La vie fraternelle y apparaît comme la plus authentiquement chrétienne, la liturgie et le culte reprennent peu à peu, suivant des formes du passé renouvelées par le présent, et tout conspire vers une transformation bienfaisante des valeurs religieuses.

Enfin, la parenté entre les inquiétudes fondamentales qui ont été à la base du mouvement d'Iona et celles de nos pasteurs est frappante. Les essais de solution ont aussi leur ressemblance, pourquoi ne pas dire « leurs mêmes déficiences » ? Avons-nous vraiment retrouvé nous-mêmes le sens profond du mystère chrétien dans nos audacieuses réalisations cultuelles ? Tout cela — il ne faut pas l'oublier — est en marche de diverses manières sans doute, mais celles-ci tendent toutes au même but, et veulent éviter des maux semblables. Il faut reconnaître ce phénomène, et y voir des prodromes encourageants pour l'avenir, à mesure que de nouvelles découvertes viendront compléter celles qu'on a faites déjà.

La Communauté d'Iona.

A quelque cinquante milles de la côte occidentale de l'Écosse, parmi le groupe des Hébrides intérieures, se trouve l'île d'Iona, petite — elle n'a que quatre milles carrés — mais riche en souvenirs. Durant quinze siècles, sa renommée a rempli le monde chrétien, et des milliers de pèlerins, venus de partout, n'ont cessé de s'y rendre. Saint Colomba n'avait-il pas dit : « C'est une bénédiction pour les yeux que d'avoir pu contempler Iona » ? Durant plus de quatre cents ans, l'île a servi de sépulture non seulement aux rois d'Écosse, mais encore à ceux de Norvège, d'Irlande et de France. Peu d'endroits de la chrétienté ont un sol aussi richement doté d'ossements de princes, de prélats et de saints.

Colomba, l'un des premiers missionnaires chrétiens d'Écosse, est à l'origine de la gloire et du renom de cette île. Elle devint le centre le plus célèbre de la chrétienté celtique, la mère de nombreux foyers monastiques d'où partirent les missionnaires pour convertir l'Écosse et le Nord de l'Angleterre, centre vers lequel, durant des siècles, la jeunesse des universités vint en foule de toutes les régions du nord. Colomba, venant d'Irlande, débarqua dans l'île d'Iona en 563. Durant trente-quatre ans, elle devait être comme le quartier général de ce chef remarquable, à la fois prince, saint et homme d'État, dont la communauté monastique unissait parfaitement l'austérité du travail des mains à la vie de prière. C'est de là que Colomba entreprit de fonder quelque cinquante-trois églises, dispersées à travers toute l'Écosse. D'aucuns pensent même que ce chiffre s'éleva jusqu'à la centaine. Colomba mourut le 9 juin 597, au milieu de ses frères, devant l'autel de son église, ayant joui, de son vivant déjà, du renom de la sainteté.

Depuis l'époque de Colomba, l'île d'Iona a passé par bien des vicissitudes. Ravagée une première fois au VIIIe siècle par les

Vikings, elle le fut encore par les Danois. Les ruines du monastère et de l'église furent relevées par la sainte reine Marguerite d'Écosse en 1074. C'est alors que cessa la liturgie celtique, l'Église de cette région ayant suivi depuis les observances romaines. Les religieux de l'Ordre de St-Augustin occupèrent à ce moment l'abbaye. Durant de nombreuses années, les îles dont faisait partie Iona dépendirent de la primatie de l'archevêque de Trondheim, et, pendant cette période, le monastère et l'église retombèrent dans le délabrement. Mais au XIIIe siècle, la réacquisition des îles par la couronne écossaise, marqua un complet renouveau de la vie monastique : les bénédictins rentrèrent à Iona, et en eurent la charge spirituelle jusqu'à la destruction de la vie religieuse en Écosse, lors de la Réforme du XVIe siècle. A partir de 1561, une prophétie de Colomba sembla se réaliser : le saint avait prédit en effet la désolation des îles dans les termes suivants : « Dans l'Iona de mon cœur, dans l'Iona de mes désirs, on entendra, au lieu de la voix des moines, le mugissement du bétail ». Cette désolation se prolongea jusqu'en 1899, date à laquelle le duc d'Argyll offrit l'abbaye à l'Église d'Écosse. Grâce à une souscription publique, les bâtiments de l'église purent être entièrement restaurés entre 1902 et 1910.

Sur cet arrière-fond historique nous allons maintenant décrire et analyser l'un des mouvements les plus significatifs qui aient marqué la vie de l'Église presbytérienne d'Écosse durant la décade écoulée. L'île d'Iona est en effet devenue aujourd'hui le centre d'un nouveau mouvement missionnaire, inspiré et dirigé par un ministre de l'Église d'Écosse, le Rév. Dr. George F. MacLeod.

I. Origine du Mouvement.

L'actuelle communauté d'Iona n'est pas un ordre religieux au sens catholique du mot, et n'a pas non plus la moindre ressemblance avec ce renouveau de vie monastique qui est une des caractéristiques si encourageantes du protestantisme contemporain en France et en Suisse. Elle est une simple association de ministres et de laïcs, mariés ou célibataires qui, tout en continuant à exercer leur profession, s'efforcent de découvrir ensemble

un sens plus profond de la « communauté chrétienne » pour le monde d'aujourd'hui. En été, ses membres vivent sur l'île d'Iona, où ils travaillent à la reconstruction du monastère en ruine, et, par des échanges de vue et une vie en commun, recherchent le sens véritable d'une coopération entre des hommes aux conceptions et intérêts différents. Le reste de l'année, qui constitue évidemment la plus grande partie de leur temps, ils travaillent à leurs occupations normales en Écosse même, spécialement dans les grandes paroisses industrielles des Lowlands centraux, et dans les nouveaux quartiers qui se développent comme des champignons autour de toutes les grandes villes du pays, chacun de ces districts présentant son propre type de problème. C'est là qu'ils cherchent à mettre à profit ce qu'ils ont appris dans l'île d'Iona, appliquant aux diverses situations du monde actuel et à la manière de vivre d'aujourd'hui, une même vie de piété, une même discipline économique et un travail régulier.

La communauté d'Iona a débuté en 1938. Elle est sortie des expériences du Dr. MacLeod qui était précisément ministre de paroisse dans l'un des districts industriels d'Écosse, à savoir dans la zone de construction navale de Clydeside, la plus touchée par la crise économique des années 1930 et suivantes. C'est là que, dans une paroisse de Glasgow, il eut la révélation très nette de l'insuffisance flagrante, pour la pénétration du christianisme au sein des masses, des méthodes pastorales couramment reçues. Il était, croyait-il, plus que jamais nécessaire aux pasteurs de trouver de nouvelles voies pour aller au devant des besoins urgents de l'humanité, s'ils voulaient redonner à l'ensemble de la vie religieuse cet intérêt qu'elle avait eu jadis pour leurs pères. Prêcher le pain de vie aux hommes sans s'occuper de façon active de la satisfaction de leurs besoins physiques, était une trahison non seulement d'eux-mêmes mais également de l'Église et de son Chef. Tels étaient les termes dans lesquels le Rév. Dr. MacLeod posa le problème. Ce fut le but de la communauté que de découvrir de nouveaux moyens pour combler l'abîme qui, sans conteste, séparait et continue de séparer les Écossais de leur Église. Un tel idéal social, pourtant si courant dans les milieux catholiques depuis le siècle dernier, fut sans aucun doute

considéré comme révolutionnaire par les pasteurs et les laïcs de l'Église d'Écosse, et suscita la critique de beaucoup d'entre eux. La deuxième guerre mondiale vint empêcher le développement de ce mouvement, mais ce fut un encouragement pour ses initiateurs que de recevoir en 1947 la bénédiction officielle de l'assemblée générale de l'Église d'Écosse [1]. On se mit d'accord sur la formulation suivante : « Depuis 1939, la communauté d'Iona s'est considérablement développée. Elle atteint la vie et l'activité de l'Église en plusieurs points et ses racines sont plus profondes ; elle a davantage confiance en elle-même, son influence s'accroît et se répand. En 1939, on la considérait comme une expérience, aujourd'hui on peut l'appeler avantageusement un « mouvement ». Une des caractéristiques de ce mouvement, comme de tous ceux, du reste, qui manifestent de la vitalité, est de ne pouvoir décrire ses perspectives, ses méthodes et ses idées en une ou deux phrases concises. Le mouvement d'Iona est marqué par sa spontanéité et sa puissance d'attraction. Ses réalisations sont déjà remarquables, et il promet bien davantage encore ».

Plus tard, en 1951, l'Assemblée générale reconnut le mouvement de manière officielle comme partie intégrante de l'Église d'Écosse et « décida d'introduire la communauté d'Iona dans l'organisation et la juridiction de l'Église en l'intégrant dans sa propre vie ». Un comité « pour la communauté d'Iona » fut alors nommé, comprenant des pasteurs et des professeurs de l'Église réformée, pour la plupart étrangers au mouvement mais chargés d'en constituer le corps administratif responsable devant l'Assemblée générale. Le mouvement reçut donc ainsi comme la reconnaissance officielle de ses activités de la part de la plus haute assemblée de l'Église presbytérienne en Écosse.

Jusqu'à présent l'ensemble de la communauté comprend un certain nombre d'artisans occupés à reconstruire les bâtiments du monastère, qu'on espère occuper un jour durant l'été, comme

1. *L'Assemblée générale* a toujours été le plus haut conseil de l'Église presbytérienne. Elle compte des représentants, pasteurs ou laïcs, nommés par les presbytéreries. Elle se réunit une fois par an à Édimbourg, et le Souverain y envoie un représentant, qui porte le titre de *The Lord High Commissionner to the General Assembly.*

point de ralliement. En attendant, les membres vivent dans des baraques préfabriquées. La majorité d'entre eux sont de jeunes ministres qui viennent d'achever leur formation théologique. Pendant les trois mois d'été, ils travaillent donc dans l'île, prient et étudient en commun. Ensuite durant deux ans ils deviennent vicaires dans les paroisses des zones industrielles, et à la fin de cette formation, on les nomme à des fonctions pastorales qui dépendent généralement du *Home Mission Board* [1], ou bien à d'autres missions en rapport avec les buts de la communauté. Mais tandis qu'ils accomplissent ces diverses tâches ils continuent d'ètre considérés comme des membres effectifs de la communauté d'Iona. A l'heure actuelle, l'ensemble des membres s'élève à 100 dont 58 sont affectés à des charges pastorales dans les paroisses d'Écosse, 14 sont engagés dans le travail missionnaire du pays ou à l'étranger, et 13 prennent part à des cours de formation pour devenir professeurs, ou participent effectivement déjà à des œuvres d'éducation. Dans ces différentes occupations, ils cherchent à découvrir l'idéal de la vie et du témoignage chrétien selon les perspectives mêmes du travail et du culte d'Iona et chaque mois ils se réunissent pour discuter de leur travail et fortifier leur foi. Notons encore qu'il y a 147 associés, pasteurs et laïcs, 243 associées féminines et que 393 jeunes gens sont associés également à l'œuvre.

Il est intéressant de remarquer que la communauté a suivi une évolution, et qu'elle observe une règle de vie en trois points. Comme l'explique le Dr. MacLeod avec beaucoup d'insistance, cette règle ne ressemble en rien à celle d'une communauté religieuse au sens catholique du terme. Il n'y a pas de vœux, et l'observance de la règle est une affaire de conscience qui concerne chaque membre en particulier. Les trois points de la règle sont les suivants : 1° On demande à chaque membre d'observer un type de prière quotidienne qui doit inclure pour une bonne part la lecture de l'Écriture Sainte ; 2° Chaque membre n'est pas seulement responsable à l'égard de lui-même ou de sa famille pour

1. Comité de pasteurs et de laïcs nommés par l'Assemblée pour diriger et superviser l'action de l'Église d'Écosse dans les faubourgs et les nouveaux quartiers — notamment au sujet de la construction des édifices et la nomination des pasteurs.

les dépenses de ses revenus, mais est tenu de les partager avec d'autres membres de la communauté probablement dans un plus grand besoin. Il doit tenir un compte strict de ce qu'il fait de son argent et on lui inculque ainsi un esprit d'interdépendance économique et de responsabilité collective ; 3° Chaque membre doit organiser sa journée en se fixant un ordre du jour quotidien, adapté aux circonstances particulières de chacun, et auquel il devra se tenir.

II. Théologie de la communauté.

Beaucoup de ceux qui observaient avec sympathie le mouvement d'Iona constatèrent rapidement que ni ses dirigeants ni ses membres n'avaient examiné à fond les principes fondamentaux de leur expérience. On eut vite le sentiment, et à bon droit, que l'entreprise était pour une bonne part empirique. Ces dernières années cependant, il a été largement remédié à cette lacune par la publication dans le *Coracle* [1] d'un traité sur *La théologie de la communauté,* dû au Prof. John Mc Intyre, recteur du Collège St-Andrew à Sidney, lui-même professeur de théologie et l'un des premiers associés de la communauté en Écosse, actuellement *leader* des associés en Australie.

Selon cet auteur, la première nécessité pour un théologien contemporain est d'exprimer « la foi transmise aux saints une fois pour toutes » (*Jud.* 3), en des notions assimilables à l'homme d'aujourd'hui, aux manières de penser de la société contemporaine. De plus, s'inspirant des vues de Karl Barth, le Prof. Mc Intyre pense que le théologien « doit être aux *écoutes* de ce que l'Église devra dire dans la prédication de son message, dans l'administration des sacrements, dans ses activités sociales, économiques et missionnaires ». Et c'est sur la base de ce qu'il aura ainsi « entendu », qu'il construira sa théologie. Ainsi donc, la communauté d'Iona est comme un campement situé à l'arrière et qui, dépendant des communiqués du front et sachant

1. *The Coracle* est la revue de la Communauté d'Iona (Community House, Glasgow C. I. ; Cfr le n° 24, de décembre 1953).

comment la bataille se déroule, tâche de coordonner ses activités avec ce qui se passe à l'avant. L'auteur croit notamment que la notion de « communauté » doit modeler toute la pensée théologique contemporaine, et il s'en explique par deux exemples. Selon son interprétation de la doctrine réformée de la justification par la Foi, cette justification n'est pas uniquement posée par Dieu « une fois pour toutes », mais elle est un acte de Dieu dans lequel nous venons nous insérer concrètement par une obéissance confiante, dans le cadre d'une « communauté ». Pareillement, en discutant la doctrine du pardon, il s'exprime ainsi : « Bien que prenant sa racine dans la mort du Seigneur, le pardon s'applique aux situations dans lesquelles nous nous pardonnons les uns aux autres et sommes pardonnés par eux. La vérité littérale des paroles 'tout ce que vous pardonnerez sur la terre sera délié dans le ciel' et 'tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel', est pleinement reconnu par l'auteur et par sa communauté en ce que celle-ci inclut ces paroles dans la formule d'absolution qui se dit au culte du matin. La communauté est médiatrice du pardon, d'abord à l'égard du pasteur qui conduit le culte, et ensuite à l'égard d'elle-même grâce à son ministère : de cette façon, les membres pénitents de la communauté réunie se communiquent mutuellement leur pardon »[1].

Pour renforcer encore cette « théologie de la communauté », l'auteur fait sienne une théorie du Dr. Hodgson, qui voit dans la Sainte Trinité une « *societas* » où les trois Personnes divines se portent l'une vers l'autre plutôt en terme de relations communautaires que de périchorèse. Il en viendrait donc à la conception augustinienne, selon laquelle le Saint-Esprit est l'amour éternel par lequel le Père aime le Fils et le Fils le Père, l'Esprit étant le lien unissant le Père et le Fils. Ainsi, en vertu de ce principe, le Saint-Esprit est le fondement et le lien de notre union commune de chrétiens ici-bas. C'est d'une manière semblable qu'un éminent patrologue presbytérien, le prof. Burleigh de l'Université d'Édimbourg, a déclaré que Reinhod Niebuhr était le meilleur interprète de *La Cité de Dieu* de saint Augustin,

1. L'auteur dit que « les antiromanistes ont rejeté la vérité littérale et, dans ce rejet, l'interprétation erronée qu'en a faite Rome », *l. c.*, p. 4.

parce qu'il a expliqué que le saint docteur s'efforçait de faire correspondre sa doctrine aux problèmes posés par son époque. Nous ne pouvions mieux attendre, selon Burleigh, d'un théologien américain.

La question primordiale de cette « théologie de la communauté » est d'éclairer le lien qui existe entre nos relations avec Dieu et avec nos semblables et d'en tirer des conclusions. Pour l'auteur de notre traité, ce problème peut se résoudre en référence à la métaphore des « dimensions » du grand philosophe écossais A. E. Taylor, reprise récemment par l'historien Herbert Butterfield. La vie humaine est simultanément vécue sur trois plans ou dimensions, chacune parfaitement distincte et discernable des autres, et ayant les mêmes caractères [1]. Ces plans insèrent le même individu dans l'ordre naturel, social et religieux. Cette théorie implique « une nouvelle conception de nos obligations envers le monde naturel », en d'autres termes, « nos devoirs envers l'ordre naturel sont inclus dans nos devoirs envers le prochain et dans nos obligations envers Dieu ». Bien plus, l'ordre naturel est même « baptisé », pour former un jeu de relations absolument nouvelles, car il est assumé à son tour dans les dimensions « moi-toi et moi-Dieu ». Selon le Prof. Mc Intyre, cette interprétation serait en plein accord avec la doctrine de Calvin sur le *Dominium* de l'homme sur la nature.

Pour illustrer davantage cette thèse, il prend le sacrement de la Cène comme exemple : « Ce sacrement constitue, dit il, d'une façon très réaliste et imagée la théologie dimensionnelle ». Le fait de prendre ainsi la Cène comme appui de sa théorie ne prouve-t-il pas avec évidence que les presbytériens d'Écosse commencent à reconnaître à la théologie sacramentelle une plus grande importance que jadis ? (Nous reviendrons plus loin sur ce point quand nous considérerons les pratiques d'Iona). Le Dr. Mc Intyre explique notamment que « le pain et le vin, fruits du travail humain, deviennent comme les véhicules de la re-création divine de la communion avec Dieu brisée par le péché, l'avarice, l'orgueil, la haine entre les individus et les classes

1. Ces caractères sont, d'après Taylor, au nombre de quatre : compréhension, mutuelle fécondation, achèvement, dialectique.

sociales ». Il ne nie pas qu'il se rende ainsi « coupable » d'un certain sacramentalisme : « Le sacramentalisme, dit-il signifie que la terre tout entière appartient au Seigneur et que l'ordre des choses créées peut en certaines circonstances devenir le véhicule et comme l'ambiance même de la révélation des préceptes divins. Cette notion de sacramentalisme ne signifie pas cependant que les deux sacrements admis par les réformés puissent être laissés de côté, ni qu'on puisse trouver Dieu n'importe où. Nous ne trouvons Dieu que lorsque lui-même nous trouve en Jésus-Christ, dans cette « communauté, qui est son Église, dans notre prochain et dans les deux sacrements ».

Pour ceux d'entre nous qu'anime l'esprit unioniste, il y a, dans ce que nous venons de dire, deux aspects qui nous paraissent particulièrement réconfortants. Tout d'abord, l'accent mis sur l'élément communautaire du Corps du Christ, sur les obligations envers le prochain et sur notre inhérence en ce dernier, est en somme l'équivalent du rôle capital accordé dans la théologie catholique à la doctrine du Corps mystique du Christ. Ensuite, le désir de mettre en valeur les sacrements — même s'il n'y en a que deux — indique bien une tendance croissante, au sein du presbytérianisme, de réaffirmer l'importance de la Table du Seigneur, que le rôle joué jusqu'ici par la prédication avait fait un peu oublier. Il y a des années que les encycliques pontificales ont attiré l'attention des catholiques sur la doctrine sociale de l'Église. Mais sachons-le bien, parmi les presbytériens d'Écosse où, durant si longtemps, le salut de l'âme individuelle a tenu la première place, et où on ne se préoccupait guère de l'amélioration des conditions sociales des ouvriers, les idées prônées par le groupe d'Iona sont apparues comme vraiment révolutionnaires.

Le chef de la communauté le Dr. MacLeod a longuement écrit sur la pratique de l'évangélisation, et ses points de vue complètent ce que nous avons développé jusqu'ici [1]. Dans un article pénétrant, où il analyse les causes de l'apathie qui existe à l'égard des églises protestantes d'Écosse de la part de la majorité

1. Cfr C. F. MacLeod, *Evangelism* : *The Thesis and Practice of the Iona Community, Scotland.* Extrait du *Coracle* nº 14.

de la population, il attribue cette indifférence aux motifs suivants : *a)* La désintégration du concept de « chrétienté » ; *b)* le matérialisme de la société; *c)* la disparition de la conscience sociale au profit d'un individualisme d'isolement. Comme remède à cet état de choses, il propose que l'Église d'Écosse crée des postes ou des cellules d'action chrétienne militante, vivant sur elles-mêmes sans doute mais n'en laissant pas moins un libre accès à la population environnante, qui y trouvera toujours un large accueil, lui permettant « de toucher du bout des lèvres la coupe de la charité communautaire ». Il propose en outre que les Églises réformées trouvent, en témoignant de la vitalité collective de la communauté paroissiale, le moyen d'affirmer la souveraineté de Dieu dans le monde matériel du travail, de la politique et de la science. Il propose enfin que l'on mette à la portée de l'individu en quête de soutien, de quoi l'aider à trouver sa place dans la vie sociale de la communauté paroissiale. Ce n'est que de cette manière, dit-il, qu'on pourra lui prouver qu'il est une personne responsable, s'intégrant quelque part dans un tout, et non un individu isolé du reste.

« Nous devons édifier patiemment des cellules en vue d'une croissance organique qui, quand il plaira à Dieu, seront soudées en une chrétienté nouvelle et élargie. Et dans ce but il faut que nous aidions les individus à se connaître eux-mêmes comme cellule organique, chacun étant nécessaire pour compléter un cadre qui le dépasse, et ayant besoin de ce cadre pour se compléter lui-même ».

III. Pratique de la communauté.

Tout le travail de la communauté d'Iona — le lecteur n'aura pas manqué de s'en apercevoir — peut se ramener à un seul objet. Il s'agit simplement de défendre une théorie de la « totalité de la vie humaine et d'insister sans cesse sur la jonction du spirituel et du matériel, car ces deux éléments ne sont pas des réalités séparées, comme le croyait jadis, suivant le Dr. MacLeod, la majorité des chrétiens en Écosse. Il ne peut y avoir ici de dichotomie : les deux réalités sont inséparables. « Notre-Seigneur

dans sa personne est lui-même l'union du spirituel et du matériel (conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie). Il a été l'Agneau de Dieu, le pain de vie, la véritable vigne, il est la porte entre le ciel et la terre ». Cette idée centrale dirige et conditionne toute la pratique de la communauté. Nous allons examiner maintenant comment cela s'est traduit dans les différentes sphères des activités de la communauté, tant dans l'île d'Iona, avec son église et ses bâtiments monastiques, que sur le continent, dans les paroisses et dans l'action sociale et politique.

Ceux qui font partie de la communauté d'Iona sont très attentifs à la valeur sacramentelle de la vie chrétienne. Les membres n'ont pas d'office à réciter au chœur, et ceux d'entre eux qui œuvrent dans les paroisses sont laissés libres d'improviser leur dévotion privée. Cependant dans le culte public qui se fait à Iona il y a deux points dont il faut dire un mot ici, et qui sont pour nous d'un intérêt spécial. Tout d'abord, on est revenu, dans l'abbaye et les paroisses qui s'en inspirent, à la célébration hebdomadaire de la sainte communion. Pour le Dr. MacLeod, cela est en accord avec la pratique de l'Écriture et avec les intentions des Réformateurs écossais du XVIe siècle [1]. On a toujours admis, dans la tradition de cette Église, que le sacrement est un signe extérieur et visible d'une grâce interne et spirituelle, et qu'il est une relation manifeste entre le matériel et le spirituel, entre le pain et le vin d'une part et la présence du Seigneur de l'autre.

C'est dans l'acte même de la communion que se manifeste la présence réelle du Seigneur à la Sainte Cène. Un théologien écossais, le Dr. Milligan, déclare que « si l'on veut que l'acte de communion soit la réception du Seigneur Jésus-Christ dans nos vies en nous apportant notre nourriture et en nous faisant croître dans sa ressemblance, il nous faut croire qu'il est réelle-

1. La mentalité des réformateurs presbytériens ne paraît pas avoir été très claire sur ce point. Mais il semble qu'on puisse en trouver quelques témoignages dans le *Book of Common Order* de Knox, appelé originairement *The Form of Prayers* (traduit de l'ouvrage de l'ouvrage de Calvin *La forme des Prières*). Il fut remplacé plus tard (1644) par le *Westminster Directory*, cfr W. D. MAXWELL, *The Book of Common Prayer and the Worship of the Non-Anglican Churches*, Oxford, 1950.

ment présent avec nous à la Table sainte. Les paroles *Ceci est mon Corps, ceci est le Nouveau Testament en mon Sang,* sont les paroles mêmes du Christ, et elles ne signifient rien si elles ne veulent dire que par le pain et le vin que nous recevons, sa présence réelle est communiquée à *l'âme croyante* » (c'est nous qui soulignons). Cette doctrine évite l'idée catholique et est conforme au petit Catéchisme presbytérien. La Cène du Seigneur est un sacrement dans lequel, en donnant et en recevant le pain et le vin suivant l'ordre du Christ, sa mort est annoncée ; et ceux qui les reçoivent dignement sont rendus, non pas selon une manière corporelle et charnelle mais *par la foi,* participants de son corps et de son sang avec tous les bienfaits qui en découlent, pour être une nourriture spirituelle et une croissance dans la grâce. Mais, il est intéressant de le noter, c'est quelque chose de plus qu'une simple commémoraison ou un pur « réceptionisme » qui est envisagé ici. Au cours du culte eucharistique, chacun apporte du pain ordinaire à présenter en même temps que les éléments sacrés. Ce pain est bénit durant le service et les communiants l'emportent chez eux pour leur repas. Ceci, comme nous le savons, a un peu son équivalent dans les rites orientaux, et se rencontrait aussi sans aucun doute dans l'ancienne liturgie celtique. La restauration de cette cérémonie n'a nullement pour but de revenir au caractère primitif du rite celte lui-même, ce qui serait déjà un retour à une liturgie pleinement catholique, quoique non romaine [1]. Ce n'est qu'un essai partiel de restauration d'un ancien usage, qui caractérise très clairement l'objectif principal des activités d'Iona.

Le rétablissement de la Sainte Cène à une place plus centrale dans la vie du presbytérianisme est un des soucis majeurs des membres qui travaillent dans les paroisses. Mais l'on veut surtout souligner par ce rite le caractère organique de la vie sacramentelle, plutôt que relever en lui l'élément ecclésiastique. De fait, on trouvera à peine une paroisse où la fréquence des

1. Pour le rite celtique cfr *The Catholic Encyclopedia,* t. III (article de H. Jenner). La seule survivance de cette liturgie est contenue dans le *Stowe Missal,* deux éd. : *Tr. R. I. A.* (Éd. B. MacCarthy), et *Henry Bradshaw Society,* 2 vol. (Éd. F. A. Warren).

sacrements n'ait pas été augmentée. Seule une communauté suffisamment vivante pour s'exprimer plus collectivement, pourra arriver ainsi à intensifier la pratique religieuse.

Cette restauration de l'aspect sacramentel de la vie chrétienne est, on le comprend, d'une grande importance. Cependant la communauté n'est pas encore parvenue à intégrer sa vie de prière dans le cadre de la liturgie, à part le rétablissement de l'année chrétienne et des différentes saisons du calendrier. Ont été remis en valeur : l'Avent, la Noël — durant des siècles cette fête n'avait pas été observée par les presbytériens —, l'Épiphanie, le Carême, le Temps pascal et la Pentecôte. Évidemment la vie de saint Colomba est à l'honneur, mais le saint n'est pas commémoré dans le sens où l'entendrait la liturgie romaine. Sur l'île même, le sanctuaire colombanien a été bien restauré, et c'est une joie que de le constater. Parmi les souvenirs historiques de l'Abbaye, il est en première place. Mais l'élément le plus caractéristique de la prière quotidienne à Iona est la lecture méditée de la Bible. On y professe qu'aucun pasteur ne peut aider son troupeau dans sa vie spirituelle s'il n'est lui-même entraîné à la prière et à la dévotion personnelle. « Notre étude de la Bible a pour but de poser un défi à nos âmes, et le temps que nous consacrons à la prière doit mettre à l'épreuve notre esprit »... « S'il y a une crise dans la vie de prière de notre peuple c'est parce qu'il y en a une aussi dans celle du clergé ». « Notre désir n'est pas d'aller chercher une méthode dans d'autres confessions, mais de trouver notre voie pour nous-mêmes ».

Voici, pour terminer cet aperçu sur la prière, le plan de la récollection du dimanche, élaboré par le fondateur lui-même : « Nous nous sommes rapidement rendu compte, a-t-il dit, de ce que, maintenir pour ce jour-là notre culte traditionnel de neuf heures du soir était une surcharge pour les participants, qui auraient eu trop de cantiques et trop de paroles. Aussi, nous nous sommes ménagé pour nous-mêmes en cette fin de dimanche une récollection à une heure plus tardive, sans lecture, ni cantique, ni prières vocales. Exercice qui fait penser un peu au culte des *Quakers*. Ces deux dernières années, cette réunion fut très suivie. Il est impressionnant d'entrer ainsi le soir dans une

église où un seul cierge est en train de brûler, et où une centaine de personnes sont toutes réunies dans le silence, dans une sorte de relâche physique et une attente de l'esprit. Mais un silence sans aliment peut facilement devenir un vide complet, un affectation et même un danger. On ne peut nier pourtant qu'un solide esprit de contemplation ne soit en train de devenir l'apanage du grand nombre, et non plus seulement le bien d'une minorite».

Un des moyens les plus significatifs pour réaliser « la plénitude de la personne humaine » a été d'instituer un « ministère de guérison, *divine healing* » [1]. Quand Notre-Seigneur a institué ses apôtres, il ne les a pas seulement chargés de prêcher l'évangile ; il leur a aussi enjoint de guérir les malades, et l'on se rappelle les multiples occasions où ils ont usé de ce charisme. Le groupe d'Iona n'a pas voulu que cette pratique de la guérison spirituelle des malades reste le fait des « autres grandes communions » (sans doute s'agit-il de l'Église catholique et de la communion anglicane), ou de petites sectes étranges, comme la *Christian Science*, les spiritualistes, les pentecôtistes, etc. Ici encore, la raison pour laquelle cette importante fonction du ministère chrétien a été oubliée, est que « le témoignage de l'Église d'Écosse s'est concentré sur l'âme et a négligé la matière ». La communauté s'est donc mise à restaurer pour les presbytériens l'un des sacrements qui avaient été délaissés, quoique le terme de sacrement ne soit pas employé ici. Il est remarquable que le ministère de la guérison soit repris précisément sur l'île d'Iona, que le *leader* s'est plu à appeler le « Lourdes » écossais. Pendant des siècles avant la Réforme, en effet, les foules venaient à Iona, dans le sanctuaire de saint Colomba, pour obtenir des guérisons miraculeuses, et aujourd'hui, la communauté a conscience de continuer cette mission. C'est pourquoi chaque mercredi de l'année, soit à l'abbaye même soit dans la chapelle d'Iona à Glasgow, les membres célèbrent un service de guérison et d'intercession. Les noms des malades sont envoyés par des amis

1. En 1954, l'Assemblée générale a reçu un rapport sur ce sujet de la part des presbytéreries. Ce document faisait une place considérable à l'histoire du sacrement d'Extrême-Onction dans l'Église catholique. Nous avons eu le privilège de donner quelques conseils et de faire des suggestions à ce sujet à la presbytérerie locale.

ou des associés, mais aucun nom n'est maintenu sur la liste à moins que la demande n'en soit faite une nouvelle fois. Les membres font ainsi quotidiennement une intercession pour l'un ou l'autre portés sur cette liste. En plus, il y a des groupes d'intercesseurs qui prient chaque jour chez eux aux intentions demandées. On recueille ainsi chaque année plus d'un millier de prières à dire pour les malades. Outre l'intercession, on pratique encore l'imposition des mains. C'est après la visite du pasteur Godfrey Mowatt, auquel on attribue des dons charismatiques, qu'à commencé à Iona ce genre de ministère. Il n'est cependant pas considéré comme résidant dans un individu, bien qu'il puisse en être ainsi, puisque le charisme de guérisons est énuméré dans la liste de saint Paul. Il est la conséquence du caractère corporatif de la communauté. Si quelqu'un possède un don manifeste, on peut évidemment le mettre à profit, mais la découverte de ce bienfait spirituel est considéré comme la réapparition d'une fonction normale du ministère paroissial. La grâce reçue à l'ordination s'appliquerait non seulement aux deux sacrements, mais encore au pouvoir de « bénir le peuple ». Mais, quoique conféré par l'ordination, ce pouvoir est cependant toujours exercé dans la communauté. Ainsi donc la pratique de la guérison spirituelle s'est répandue dans l'Église d'Écosse, bien qu'il n'y ait guère qu'un ou deux pasteurs dotés du charisme proprement dit, et qui soient vraiment actifs dans ce ministère. Plusieurs guérisons ont été authentiquement rapportées.

Un certain nombre de ministres de l'Église d'Écosse croient que la Réforme n'a pas aboli le « sacrement » de pénitence, mais qu'« on est revenu à la pratique scripturaire de la confession à tout le groupe, lequel a finalement été identifié avec la *Kirk Session* »[1]. De fait, on trouverait difficilement cette pratique dans l'Église écossaise à l'heure actuelle. Mais les maladies, et spécialement les troubles psychologiques, ont suscité de la part des membres du groupe d'Iona, envers les âmes affligées, un inté-

1. La *Kirk Session* est responsable de la marche d'une Église paroissiale. Elle comprend le pasteur et les anciens (laïcs ordonnés). Cfr *The Records of the Kirk Session of St. Andrew's*, publiés par la *Scottish History Society*, où on trouvera des détails sur les causes et les jugements pour des offenses graves, à l'époque qui suivit immédiatement la Réforme.

rêt spécial. Il en est résulté, au sein de la communauté elle-même, une forme de confession avec insistance particulière sur la nature collective du pardon. D'autre part, le rejet de toute confession auriculaire qui serait conforme à l'usage catholique a peut-être conduit beaucoup trop de fidèles vers des psychiatres parfois peu recommandables. Ce dernier point n'a pas été sans alarmer les milieux d'Iona qui cherchent en ce moment à réaliser une double synthèse entre 1° la pratique romaine d'avant la Réforme et les principes de la réforme elle-même, et 2° le ministère de la guérison et celui du pardon.

IV. Aspects politiques et sociaux.

La présence de laïcs artisans comme membres de la communauté sur l'île n'a pas seulement un but pratique, comme serait celui de la reconstruction. On veut aussi par leur participation au *Fellowship*, permettre aux universitaires de prendre un contact direct avec les attitudes et la mentalité des travailleurs, auxquels ils sont involontairement étrangers en raison de leur formation académique. « Si nous nous suffisions à nous-mêmes et si nous n'avions rien d'autre à faire que de lire et discuter davantage, l'île ne serait plus un laboratoire de vie commune, mais un cloître pour la contemplation, c'est-à-dire la négation même de notre thèse ». Les contacts avec leurs collègues ouvriers amènent naturellement les étudiants à discuter les problèmes plus larges du travail, des syndicats, de la morale du salaire garanti etc. La vie communautaire devient donc, à de multiples points de vue, le cadre dans lequel les relations entre le spirituel et le matériel sont passées au crible. On en est arrivé aux conclusions suivantes. Puisque la masse du prolétariat a surtout le souci du pain quotidien et de sa distribution équitable dans le monde, les hommes ne sont confrontés qu'avec deux alternatives : ou bien une dictature qui prenne soin de la répartition totale de la richesse, ou bien une nouvelle conviction spirituelle de la part de tous. Des considérations de cette nature ont mené automatiquement à réfléchir sur le culte et la religion.

Le principal centre de l'action politique est la maison d'Iona

sur les bords de la Clyde, dans le cœur même de la partie industrielle de Glasgow. Ce centre ne se présente pas seulement comme le cadre habituel des clubs de jeunesse et des groupes de discussion ; il est aussi pour ainsi dire le centre nerveux de l'expérience même du groupe dans sa façon totale de comprendre la vie, l'endroit où est tenté le plus sérieux effort pour intégrer dans une même unité travail salarié et religion. L'adhésion à un parti politique quelconque pour les chrétiens est fortement déconseillée. On sait qu'en Grande Bretagne il n'y a pas de parti politique spécifiquement chrétien. Des deux grands partis traditionnels, conservateur et socialiste, ce dernier possède cependant depuis de longues années une base religieuse qui fait défaut à son correspondant sur le continent, largement inspiré par le marxisme. Aux chrétiens de faire pénétrer dans leurs partis respectifs un idéal imprégné de leur religion, et d'opérer ainsi une révolution des idées dans leur milieu politique.

En ce qui concerne la vie sociale et politique dans la ville même de Glasgow, les deux obstacles à une vie communautaire chrétienne plus complète seraient précisément le parti communiste et, chose curieuse, l'Église romaine. Mais si nous comprenons bien la situation, il s'agit plutôt dans ce dernier cas de l'incompréhension des buts d'une action catholique assez puissante, dans une ville qui possède une des fractions les importantes de cette confession religieuse. L'étendue des efforts de la communauté dans ce domaine est révélée par le nombre et la variété de ses publications [1]. Nous donnons ci-dessous quelques exemples qui montreront l'universalité de l'intérêt des membres du groupe d'Iona relativement aux problèmes sociaux et industriels contemporains.

La communauté soutient une ligue des travailleurs chrétiens, volontairement inspirée du programme de la J.O.C. en Belgique et en France, idéal qui, nous sommes heureux de le dire, a été adapté aux conceptions et aux points de vue de l'Église d'Écosse par un pasteur d'Édimbourg, John Sommers. Ces idées ont été

1. *Christmas and the Atomic Bomb ; What is Christian Marriage ? Can you be a Christian and a Communist ? The Christian and Politics ; In Heaven's Name — Politics.*

étendues aux paroisses qui dépendent du groupe d'Iona, grâce à la diligence d'un de ses membres, George Wilkie.

Les deux moyens de la formation pour la jeunesse sont d'une part l'étude de la Bible, le témoignage chrétien dans le travail et la vie politique, et d'autre part le culte dans la chapelle de la maison et dans les églises paroissiales.

V. Travail œcuménique de la communauté.

Il ne sera pas sans intérêt, pour des lecteurs d'une revue consacrée à l'unionisme, de savoir que la communauté d'Iona s'intéresse effectivement, dans une certaine mesure du moins, aux divisions désastreuses qui séparent les chrétiens d'aujourd'hui et tâche d'y porter remède. La maison de la communauté, à Iona même, a déjà servi de lieu de réunion à des participants, pasteurs ou laïcs, venus des autres Églises réformées d'Angleterre ou d'Écosse. De nombreux ecclésiastiques de la communion anglicane y ont séjourné comme hôtes, et beaucoup parmi eux ont pris un intérêt très vif au mouvement, et ont participé de temps en temps à des discussions. Un laïc éminent, philosophe et membre de l'Église épiscopalienne d'Écosse, fut très impressionné par sa visite et fit pour une revue annuelle un article sur la communauté. L'année dernière plusieurs prêtres de l'Église russe orthodoxe, en visite en Angleterre, vinrent à Iona et les presbytériens comme les Orthodoxes en retirèrent de l'édification. Il faut remarquer que l'église abbatiale elle-même n'est pas la propriété exclusive de l'Église d'Écosse, car, selon les termes du *Trust Deed* qui permit au duc d'Argyll d'en faire don à cette Église, on prévoit que n'importe quelle dénomination chrétienne peut la demander et l'obtenir pour la célébration de ses offices. Selon les paroles du Dr. MacLeod, l'église d'Iona est la seule en Écosse où aucun chrétien ne soit hôte, mais où tous peuvent prétendre être chez eux. Dans une récente émission radiophonique venue d'Iona à l'occasion de la visite de la reine Élisabeth, le *leader* a souligné la gravité du péché de la désunion parmi les chrétiens, et a fait un appel à l'action et aux prières en vue de la guérison de ces déchirures.

Il ne sera pas inopportun de terminer ces lignes sur la nature et le travail de la communauté d'Iona, en citant les paroles d'un des dirigeants d'une des Églises libres d'Angleterre, dans un message récent radiodiffusé : « Tout se tient dans le mouvement d'Iona : la restauration des anciennes ruines, l'association du travail intellectuel et manuel, l'apport du pain commun à l'église, les filets de pêche autour de la Sainte Table (à Camus), les prières directes, la volonté de ne séparer ni la politique, ni l'artisanat, ni l'économie, ni le théâtre, ni la religion familiale, la sainte indignation de voir son Église devenue, dans une mesure considérable, une sorte de coterie en dehors de la vie, une « affaire de dimanche », un fragment séparé et autonome de la vie nationale » (Dr. Nathaniel Micklem).

James Douglas
Prestwick, Écosse.

La Confession d'Augsbourg et Byzance au XVIe siècle.

La traduction grecque de la *Confession d'Augsbourg* qui, en 1555, avait été envoyée de la part de Mélanchton, par l'intermédiaire du diacre Démétrios, au patriarche de Constantinople Joasaph sans l'atteindre, parut un peu plus tard sous une double forme [1]. Une première édition fut imprimée en 1559 chez Johannes Oporinus à Bâle. Elle comporte 74 pages in-8°, et contient uniquement le texte grec avec une préface latine. Quelques exemplaires en furent transmis au nom des théologiens de Tubingue (Jacobus Andreae, chancelier de l'Université, et l'humaniste célèbre Martin Crusius), par Étienne Gerlach, prédicateur de l'ambassadeur impérial auprès de la Porte, David von Ungnad, au patriarche Jérémie II et à quelques autres théologiens éminents de l'Église byzantine.

Les manifestations des catholiques à Constantinople, qui voyaient leurs tentatives unionistes menacées par cette intervention de la Réforme à Byzance, stimulèrent les théologiens de Tubingue à publier en entier les Actes de leurs négociations. C'est ainsi que parurent en 1584 les *Acta et Scripta theologorum Wirtembergensium*. Ils contiennent dix pièces. Tout d'abord une préface qui traite des manifestations catholiques, puis deux lettres relatives à la *Confession d'Augsbourg*, lettres adressées par Jacob Andreae et Martin Crusius au patriarche de Constantinople, ensuite la traduction grecque elle-même, qui reproduit littéralement l'édition de 1559, mais à laquelle est adjoint un texte latin, et enfin la correspondance dogmatique avec le patriarche sur la doctrine de la *Confession*.

La traduction grecque de la *Confession d'Augsbourg* dont

1. Cfr *Irénikon*, 1956, n° 1, p. 176. — Pour les citations et les références de cet article, cfr *Ibid.*, p. 167, n. 1.

Mélanchton avait voulu faire la base de ses négociations théologiques avec Byzance, et qui, de fait, servit quinze ans plus tard à des discussions beaucoup plus actives, est à plusieurs égards un mystère. Celui-ci ne peut être éclairci que grâce à une interprétation philologique précise et à une comparaison des textes. Ce qui frappe en premier lieu, en effet, c'est que la traduction ne parut pas sous le nom de Mélanchton, mais sous celui d'un médecin saxon, Paulus Dolscius, de Plauen, un laïc par conséquent. C'est également à un laïc, le Dr. Melchior Kling, juriste saxon, que l'œuvre est dédiée. Elle fait donc figure d'un travail de laïcs. De plus, la préface latine s'efforce d'en voiler le but. A l'en croire, il ne s'agirait que de la promotion des études grecques parmi les érudits d'Allemagne. La formation humaniste y apparaît comme faisant partie intégrante de l'authentique proclamation de la parole de Dieu et de la pure doctrine. La linguistique humaniste est la continuation et la garantie du miracle de la Pentecôte. La connaissance des langues sacrées dans lesquelles l'Écriture a été rédigée, et surtout du grec néo-testamentaire, est si nécessaire à la proclamation de l'Évangile que la *Confession d'Augsbourg* doit elle aussi être traduite en grec, afin de servir d'instrument pour la prédication. Le grec et l'hébreu sont les langes qui ont enveloppé l'Enfant Jésus. La pure doctrine doit être sans cesse transmise à partir du texte original. Tout fléchissement dans la culture des langues sacrées signifie un fléchissement dans la pureté du message, et partant de la chrétienté évangélique. La traduction grecque de la *Confession d'Augsbourg* doit donc montrer la conformité de ses doctrines avec l'enseignement de l'Écriture, même au simple point de vue linguistique. C'est ce souci pédagogique que la préface considère comme le seul motif qui justifie cette traduction. A propos du style et des procédés qui y sont utilisés, l'auteur note qu'il n'a fait usage que de mots grecs très courants, son but n'ayant été que de fournir une traduction très simple — *simplicissime eam reddidi*. Il ne veut être qu'un interprète discret, n'ajoutant rien au texte lui-même — *nihil de suo addens*. Envisagée sous cet angle, la traduction ne veut donc être qu'une contribution à la diffusion du grec. Le but n'en est qu'humaniste

et pédagogique. Les usagers en devront être les pasteurs, les professeurs, les étudiants et d'autres personnes s'intéressant aux études.

* * *

En fait, la traduction laisse une tout autre impression. Le texte grec de la *Confession* n'est pas, comme le prétend la préface, une traduction simple et fidèle, discrète et littérale du texte allemand, mais une nouvelle rédaction avec un très grand nombre de changements et d'additions. On n'y retrouve presque plus une seule expression de la formulation primitive des articles principaux sur la justification et les bonnes œuvres, mais une interprétation. Qui plus est, la traduction ne se tient pas au texte approuvé, mais elle est basée sur une version latine considérablement amplifiée et revisée, en fonction d'une traduction destinée à des Grecs. Ces amplifications dépassent de loin en étendue toutes les modifications de détail que Mélanchton lui-même avait introduites dans les dernières éditions latines. Cela prouve que le texte n'était pas destiné à des luthériens allemands auxquels on aurait voulu offrir le contenu idéologique de l'œuvre au moyen d'une traduction grecque, mais à des fidèles de l'Église grecque pour qui les points de vue propres à la *Confession d'Augsbourg* étaient étranges et peu familiers. Leur culture et leur piété, peu préparées aux doctrines luthériennes, exigeaient d'abord une interprétation laborieuse et une formulation nouvelle. Ce n'est qu'à ce prix qu'ils pourraient se faire une idée des préoccupations essentielles de la Réforme. Le contenu même de la traduction est en désaccord complet avec chaque ligne de la préface, qui paraissait cependant avec cette traduction pour la première fois. Il est clair que cette préface, ainsi que le nom supposé du traducteur n'ont été ajoutés qu'après coup. Le texte grec révèle un théologien évangélique, travaillant librement sur le contenu de l'ouvrage pour rendre celui-ci intelligible à des orthodoxes. Il n'est pas douteux qu'il n'ait profité de l'aide d'un orthodoxe versé lui-même dans le langage théologique et surtout liturgique de son Église.

Voyons maintenant le texte lui-même et appliquons-nous tout d'abord au texte latin qui a servi de base. Ce texte latin

suit en de très longs passages l'ancienne édition *Variata* in-8° préparée par Mélanchton lui-même et éditée à Wittemberg en 1531. Elle présente cependant en des endroits importants des variantes notables et des amplifications. Ces variantes et ces amplifications ne sont pas celles que Mélanchton avait introduites dans ses éditions latines postérieures. Elles sont parfois si radicales qu'elles ne laissent plus subsister le texte original des articles, mais représentent, des doctrines majeures de la *Confession*, une formulation toute nouvelle. De plus, à l'occasion, à côté et en supplément du texte reçu, il est fait appel au texte allemand de l'édition in-8° de Wittemberg en 1530. En outre, certains passages vont bien au-delà du texte revisé, comme du texte officiel allemand, et revêtent eux aussi des amplifications. Celles-ci sont ou bien des transpositions complètes de la pensée ou des additions qui ne tiennent aucun compte de l'allemand ou du latin. Il s'agit donc bien d'une version dont la préoccupation majeure était d'interpréter la *Confession* pour des Grecs orthodoxes, motif qui a non seulement influé sur un remaniement du texte de base, mais a encore fait abandonner celui-ci lorsque le besoin s'en faisait sentir.

Considérons maintenant dans le détail la traduction grecque. Notre attention se portera surtout sur les endroits où le texte grec diffère du texte latin normal. La *Confession* fait allusion plusieurs fois à des papes ou à des hérétiques qui n'ont joué de rôle qu'en Occident et sont peu connus des Orientaux. Les allusions du texte devaient être intelligibles pour des lecteurs orthodoxes ; il fallait donc les compléter pour qu'un Grec put les comprendre. C'est ainsi qu'à la fin de l'article 12, où il est question de la condamnation des Novatiens, notion familière à des théologiens occidentaux, mais peu connue des Grecs, les deux mots *Novatianos damnant* deviennent : « Ils condamnent également les Novatiens, hérétiques qui tiennent la doctrine d'un certain Novatien jadis prêtre de l'Église de Rome, selon lequel tous ceux qui, après le baptême avaient commis un péché grave et faisaient pénitence, ne pouvaient néanmoins recevoir le pardon de leur péché », excursus qui ne figurait nulle part antérieurement. De même le terme « summiste », qui ne fait aucune diffi-

culté pour le théologien occidental, est remplacé par la périphrase : « Les théologiens mentionnés plus haut, que l'on nomme en latin summistes ». Il y a bien d'autres cas semblables, où l'on a rendu des notions, claires pour les Latins, intelligibles pour des lecteurs grecs.

Il est plus frappant encore de constater que la traduction contient beaucoup plus de termes liturgiques que le latin. Elle se meut sur le terrain de la liturgie grecque. Remarquons aussi le nombre de fois où, dans le texte grec, se trouve le mot « orthodoxe » sans qu'il ne soit exigé ni par le latin ni par l'allemand.

Le titre latin de *Confessio fidei* est rendu par l'expression grecque *'Εξομολόγησις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*; de même le mot *fides* est souvent rendu par « la foi orthodoxe et salutaire » [1].

Tout ce qui a trait au culte ou au sacerdoce est exprimé en grec de manière beaucoup plus solennelle qu'en latin. La dignité sacerdotale est mise en relief par un emploi volontaire d'expressions liturgiques. Le latin parle simplement d'« *absolutio privata* » ; en grec, on dira pour le lecteur orthodoxe « la libération ou absolution des péchés par la voix du serviteur ou du ministre des mystères » [2], alors qu'en latin le prêtre n'est même pas mentionné ici. Lorsqu'on parle du mariage des prêtres, là où le latin dit tout simplement « le prêtre », le grec dit « ceux qui sont chargés chez nous du ministère et de la hiérurgie de l'Évangile » [3]. Ailleurs, le grec traduira « absolution du prêtre », en expliquant qu'il s'agit d'une absolution « par la bouche du serviteur du Christ et du ministre de ses mystères ». Encore : les catéchumènes sont cités avec beaucoup de solennité, alors qu'il n'en est pas question dans le texte latin ou allemand. En latin on lit : « Les nôtres exhortent… » ce qui devient en grec : « Les nôtres exhortent les catéchumènes au sujet de l'Orthodoxie chrétienne » [4]. Quand en

1. Par exemple, *Cum de nullo articulo fidei dissentiant* devient : … *συμφρονουσῶν τῶν παρ' ἡμῖν ἐκκλησιῶν ἐν πᾶσι τῆς ὀρθοδόξου καὶ σωτηρίου πίστεως ἄρθροις τῇ καθολικῇ καὶ νεωτεροποιουσῶν οὐδέν.*

2. … *τὴν ἀπόλυσιν ἢ ἄφεσιν αὐτῶν (τῶν ἁμαρτημάτων) διὰ τῆς φωνῆς τοῦ ὑπηρέτου ἢ οἰκονόμου τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ.*

3. … *οἱ παρ' ἡμῖν τὴν διακονίαν καὶ ἱερουργίαν τοῦ εὐαγγελίου πεπιστευμένοι.*

4. … *ἐνουθέτησαν οἱ ἡμέτεροι τοὺς κατηχουμένους τὴν χριστιανικὴν ὀρθοδοξίαν.*

latin on parle d'*ordinationes*, le grec porte « les ordonnances qui sont nécessaires au culte véritable et qui plaît à Dieu »[1].

Notons aussi que Marie est toujours appelée dans la traduction grecque de son titre oriental habituel « toujours vierge » *ἀειπάρθενος*, ce qui ne se trouve pas dans le latin. Le langage liturgique s'étale surtout dans les articles qui concernent les sacrements. Au lieu de la phrase latine assez terne « *cum sacramenta tractamus* », le grec porte « lorsque nous faisons usage de la communion des mystères »[2]. Pour traduire le mot *sacramentum*, on distingue avec précision entre *λειτουργία*, la célébration du sacrement, et *κοινωνία* la communion sacramentelle en général. Le latin dit de la communion sous les deux espèces : « cet usage a pour lui le précepte divin », en grec on a « le Christ lui-même a ordonné cette communion, *κοινωνία*, et a ordonné à tous les chrétiens d'user de ce mode »[3]. Parallèlement, la traduction de « *qui utuntur sacramento* » est rendue par « ceux qui sont dans la communion du mystère »[4].

Il faut noter aussi la traduction de l'article concernant le monachisme. On y trouve toute une série d'expressions techniques propres au monachisme oriental, qui manquent dans le latin ou n'y ont qu'une vague allusion. « Célibat » est traduit par « garde de la virginité »[5]. La virginité elle-même est définie « le rare don de continence, accordé par Dieu »[6]. Les moines, *monachi*, deviennent « ceux qui mènent la vie d'anachorète ou d'ermite »[7]. Les observances monastiques sont traduites par *θεσμοθεσίαι*. En parlant de la vie monastique, le latin dit « un grand nombre sont tombés par erreur dans ce genre de vie » tandis que le grec déclare « un grand nombre sont tombés par

1. *Ordinationes institutae tamquam necessariae* : *τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐντάλματα ὡς ἀναγκαῖα πρὸς τὴν ἀληθῆ καὶ θεάρεστον θρησκείαν... διατεταγμένα.*

2. *χρωμένοις τῇ τῶν μυστηρίων κοινωνίᾳ.*

3. *Ἀυτὸς ὁ Χριστὸς ὧδε τὴν κοινωνίαν διέταξε καὶ τοῦτον τὸν τρόπον αὐτῇ χρῆσθαι πᾶσι τοῖς χριστιανοῖς παρήγγειλεν.*

4. *τοῖς κοινωνοῦσι τούτου μυστηρίου.*

5. ... *τοὺς ἀνεπιτηδείως ἔχοντας πρὸς φυλακὴν τῆς παρθενίας.*

6. ... *καὶ οὐδεὶς ἀνθρώπου οὗτινος οὖν ἔργον εἶναι λέγοι ἂν ἄνευ ἐξαιρέτου τινὸς τῆς ἐγκρατείας χαρίσματος θεοδωρήτου γε τὰ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ μεταβάλλειν.*

7. ... *τοὺς μονήρη καὶ ἔρημον ἀνθρώπων βίον διάγοντας, μοναχοὶ δηλονότι.*

erreur dans la vie des ermites et des anachorètes, et dans la vie de solitude »[1]. On emploie donc ici une série d'expressions techniques, comme « vie des ermites et des anachorètes et de ceux qui sont sans patrie ». Le terme neutre « *hoc vitae genus* » est rendu par *διὰ τὸν μοναύλιον καὶ ἀσκητικὸν καὶ καρτερικὸν βίον* et état de perfection devient *τάξις καὶ κατάστασις τῆς τελειουργίας ἢ τελειώσεως*. La vie monastique et la fuite du monde sont appelées, *ἐπιτήδευσις ἢ ἄσκησις μοναχική* et *ἀναχώρησις καὶ ἐκδημία καὶ ἐξήλυσις τοῦ κόσμου*.

* * *

Venons-en maintenant aux changements décisifs qui ont été faits à partir du texte latin lui-même en ce qui concernent l'exposé de la doctrine réformée. Remarquons tout d'abord qu'en Occident, sous l'influence de Rome, le développement religieux et dogmatique s'est accompli dans le sens d'une institution sacramentelle et pénitentielle. Luther s'en est pris au sacrement de pénitence dans sa critique de l'Église de la fin du moyen âge. C'est de sa lutte personnelle contre les conceptions courantes de la pénitence dans l'Église qu'il est arrivé à ses idées sur la justification par la foi. Le cadre pénitentiel de l'enseignement courant et la tradition paulinienne sur laquelle il reposait, l'ont amené à exprimer sa théologie sous la forme de la « justification », telle qu'elle était déjà conçue dans la tradition occidentale. Il y a inséré son idée personnelle, et cette doctrine de la justification est devenue le centre de ses démêlés dogmatiques avec l'Église romaine. De plus, le développement ultérieur et la systématisation de la doctrine fondamentale de la Réforme se sont faits sous la forme d'une mise au point de cette doctrine. Or l'Église grecque n'avait point connu ce développement, juridique, en somme, de l'ecclésiologie. L'énoncé si cher à l'Occident des rapports de l'homme avec Dieu en termes juridiques lui est resté étranger. La spéculation sur la justification, sur la satisfaction, sur l'attribution des mérites du Christ, sur l'imputation

1. ... *πολλοὶ καὶ πλάνῃ τινὶ τῷδε τῷ μονήρει καὶ ἀναχωρητικῷ καὶ ἐκδημητικῷ τοῦ κόσμου βίῳ περιέπεσον.*

de la *justitia aliena* du Christ, avaient comme correspondants les notions de rédemption, de Vie nouvelle, de Résurrection, de réintégration. La théologie de l'Orient n'a pas connu non plus cet envahissement des catégories juridiques ni cette évolution de vocabulaire qui a eu lieu chez nous sous l'influence du droit canonique. Il était donc particulièrement difficile de clarifier pour un Grec le fond même de la prédication réformée, qui se présente justement en continuité avec le cadre juridique de la justification, si éloigné des préoccupations habituelles de l'Église orthodoxe.

Il est remarquable que la doctrine de la justification n'a jamais dépassé, dans l'Orthodoxie, le cadre de ses attaches pauliniennes. De nombreux Pères grecs ont commenté les Épîtres de S. Paul, mais ils ont laissé de côté l'Épître aux Romains. Dans la somme doctrinale de S. Jean Damascène, où sont réunies les données patristiques de l'Église grecque, l'article sur la justification fait totalement défaut : le terme même n'y apparaît jamais. Pour les Grecs, la question de la justification n'était nullement une question brûlante. La traduction grecque de la *Confession d'Augsbourg* ne pouvait calquer la terminologie de la Réforme et sa doctrine centrale dans une version littérale, étant donné que les Grecs n'avaient pas dans leurs catégories théologiques ce qu'il fallait pour les y faire entrer. Il fallait donc transposer, compléter, ajouter, et le traducteur l'a fait très largement. Un coup d'œil sur le passage où le texte latin qui a servi de base au grec s'écarte de sa teneur habituelle, suffit à montrer que tous ces textes visaient la justification et les notions apparentées de la foi et des œuvres. Or le traducteur grec a senti que sa langue n'avait pas de termes pour ramasser vigoureusement les brèves formules latines. Il fut obligé d'expliquer et de transposer en des périphrases des notions-clefs qui avaient cours depuis longtemps chez nous et d'en trouver d'autres plus voisines du génie grec. C'est ainsi que les formules concises de la *Confession d'Augsbourg* sur la foi, l'évangile, la justification, les bonnes œuvres, sont devenues chaque fois en grec comme autant de petits traités.

Donnons quelques exemples. L'Église romaine connaît dans sa théologie de la pénitence les œuvres surérogatoires, *opera*

supererogationis, et comprend par là les bonnes œuvres qu'on peut accomplir en plus de ce qui est exigé pour la satisfaction des péchés personnels. Cette notion, qui n'avait pas cours en grec, n'a pu être traduite telle quelle. Le traducteur écrit « ce qui est superflu des bonnes œuvres et peut être versé au bien commun de la communauté et lui être transmis »[1]. Ailleurs, on trouve de plus amples développements : « L'erreur la plus abominable, lisons-nous, et la plus contraire à l'Évangile, est celle par laquelle les prédicateurs de la justice des œuvres s'abusent eux-mêmes et abusent les autres en arguant pour eux d'une telle rectitude et perfection, et prétendent accomplir par eux-mêmes non seulement tout l'ensemble des commandements qui nous sont imposés par Dieu dans la Loi, mais encore d'autres en supplément. Cette erreur en a fait naître une autre, tout aussi épouvantable et encore plus abominable, et qui concerne la transmission et la répartition des œuvres monastiques supplémentaires. Les moines prétendent en effet qu'ils possèdent un supplément de bonnes œuvres, dont ils ont pas besoin pour acquérir la vie éternelle, qu'ils peuvent transmettre au bénéfice des autres ces œuvres superflues et supplémentaires, et par là satisfaire pour les péchés d'autrui ». On voit ici comment deux mots ont exigé une interminable périphrase pour être compris des fidèles d'une autre Église.

Il est frappant encore, pour ce qui est de la doctrine de la justification, de constater qu'il n'y a en grec aucune expression courante et reçue dans le langage pour signifier la notion de « mérite du Christ ». Le traducteur s'en tire en abandonnant purement et simplement le cadre juridique, et en rendant le mot mérite par « rédemption ». Il agit du reste ainsi presque chaque fois que ce mot se présente. On trouve également le mot mérite traduit par « la rédemption salutaire et le grand don du Christ »[2]. Ainsi donc, le cadre juridique est tout simplement abandonné, lui qui, dans la doctrine de la justification, commande la théologie des rapports entre Dieu et l'homme ; il fait place au thème de la rédemption. Cette transposition de thèmes se

1. *Τὸ κοινωνητικὸν καὶ μεταδοτικὸν τῶν ἐκ περιουσίας ἀγαθοποιημάτων.*
2. ... *τῆς τοῦ Χριστοῦ σωτηρίου ἀπολυτρώσεως καὶ μεγαλοδωρίας.*

trouve tout le long de la traduction. On peut déterminer comment elle s'opère : D'une manière générale, il y a tendance à remplacer les formules juridiques de la justification par des expressions tirées de la théologie des mystères. En certains cas, l'expression latine relative à la justification est traduite par une autre empruntée au vocabulaire de la sanctification. Ainsi il est dit : « De même l'Écriture enseigne que nous sommes sanctifiés devant Dieu par la foi au Christ, à savoir quand nous croyons que les péchés nous sont remis au nom du Christ »[1]. Mais même là où dans le latin de base, les formules imposées par le texte relèvent du concept de justification, on tend à y substituer celui de réconciliation.

Autre problème difficile : celui de la traduction grecque de la doctrine occidentale du péché originel. Dans la tradition grecque, le péché est représenté comme une privation, un manque de bonté, une *στέρησις* ; la liturgie grecque le rapproche essentiellement d'une autre privation plus fondamentale : celle de la mort. Le Christ qui guérit la privation qu'est le péché est celui-là même qui a remporté sur la mort la grande victoire de la résurrection, et a apporté aux hommes le bien de l'éternelle Vie. La notion de victoire sur la mort est superposée à celle de rémission des péchés. Lorsque la mort, la privation essentielle, la négation fondamentale, est vaincue, le péché est lui aussi surmonté. Le péché et sa rémission ne sont donc pas la question qui se pose en dernier lieu à la théologie de l'Église orientale ; ces problèmes sont inclus dans ceux, plus fondamentaux, de la Mort et de la Vie, de la rénovation de la vie, de la résurrection. Aussi, pour rendre les notions et la doctrine réformées du péché originel intelligibles au lecteur orthodoxe, fallait-il transposer plutôt que traduire littéralement. Le texte concis de la rédaction primitive de la *Confession d'Augsbourg* relativement au péché originel est paraphrasé comme suit :

« Ils enseignent aussi, en conformité et en accord avec les conceptions et les doctrines des Saints Pères et tous les pieux person-

1. ... *ἔτι δὲ διδάσκει ἡ γραφὴ διὰ πίστεως εἰς Χριστὸν ἔμπροσθεν ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ ἁγιάζεσθαι, πιστεύοντας δηλονότι, ἀφίεσθαι ἡμῖν τὰ ἁμαρτημένα διὰ τὸν Χριστὸν μόνον.*

nages orthodoxes dans l'Église, que le mal et la méchanceté sont dans la nature humaine au point que tous les hommes sont coupables et participants de la damnation éternelle, en raison de la chute du protoplaste en qui tout homme est de par sa nature enfant de la colère de Dieu et soumis à la mort éternelle. Et ils enseignent également la corruption de la nature humaine depuis Adam, corruption enracinée en chacun, et qui comporte la privation et la perte de la justice, de la perfection originelle et de l'obéissance originelle, incluant la concupiscence. Cette déficience est un terrible aveuglement, une méconnaissance de Dieu, un obscurcissement et un assombrissement de l'illumination divine et de la connaissance de Dieu, qui, dans la nature humaine intègre et sans défaut, devait répandre sa clarté ; c'est également un détournement de la rectitude originelle de l'homme, c'est-à-dire une corruption de l'obéissance immuable et inflexible et de l'amour incompréhensible, sans mélange, et invincible à l'égard de Dieu, une corruption de ces vertus qui étaient imprimées par Dieu dans la nature humaine intègre, avant l'état de chute. Ils disent que cette maladie et cette malice de la nature humaine corrompue est véritablement un péché qui condamne tous les hommes, jusqu'au jour présent, à la mort, tous ceux du moins qui ne sont pas sauvés par le baptême et le Saint-Esprit » [1].

La traduction grecque manifeste de nouveau ici un curieux déplacement de valeurs par rapport au texte latin. Notons tout

1. *προσαγορεύουσι δὲ τὸ ἔμφυτον φαῦλον καὶ μοχθηρὸν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως συμφρονούντως καὶ ἀκολούθως τῇ τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων καὶ πάντων τῶν ὀρθοδόξων καὶ εὐσεβῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ γνώμῃ τε καὶ διδαχῇ τὸ ὑπόδικον καὶ ἔνοχον τῇ αἰωνίᾳ κατακρίσει πάντων ἀνθρώπων, διὰ τὸ τοῦ πρωτοπλάστου παράπτωμα, ἐφ' ᾧ πᾶς ἄνθρωπος τέκνον τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τῇ φύσει γεννᾶται, καὶ τῷ αἰωνίῳ θανάτῳ ὑπαίτιος καὶ ὑποχείριος. Καὶ δὴ καὶ τὴν παραφθορὰν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὴν ἀπὸ τοῦ 'Αδάμ παντί τῳ ἐμφυεῖσαν, καὶ τὴν στέρησιν ἢ τὸ ὑστέρημα τῆς ἀρχῆθεν δικαιοσύνης, καὶ ὁλοκληρίας ἢ ὑπακοῆς, καὶ τὴν ἐπιθυμίαν περιέχει· ἔστι δὲ τὸ ὑστέρημα, δεινή τις τυφλότης καὶ ἄγνοια τοῦ θεοῦ, καὶ ἀχλὺς ἢ ἐπισκότησις τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ θεογνοσίας, ἥτις τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει ὁλοσχερῶς καὶ ἀπταίστως ἔτι ἐχούσῃ ἐνηυδάσατ' ἂν καὶ διαστροφὴ τῆς ὀρθότητος. Τουτέστι φθορὰ τοῦ ἀμεταπτώτου καὶ διηνεκοῦς τῆς ὑπακοῆς καὶ τοῦ ἀνυποκρίτου καὶ ἀκραιφνοῦς καὶ ἀνυπερβολήτου τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ, καὶ τῶν ὁμοίων τούτοις, τῇ εἰλικρινεῖ καὶ οὔπω παραπεπτωκυίᾳ ἀνθρωπίνῃ φύσει θεόθεν ἐγκεχαραγμένων. Λέγοντες τοῦτο τὸ νόσημα ἢ κακίαν τῆς ἐφθαρμένης τῶν ἀνθρώπων φύσεως, ὄντως ἁμαρτίαν εἶναι, καταγινώσκουσαν καὶ μέχρι τοῦ παρόντος αἰώνιον θάνατον πάντων τῶν μὴ ἀναγεννηθέντων διὰ τοῦ τε βαπτίσματος καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

d'abord qu'elle fait encore une fois étalage d'expressions liturgiques qui ne figurent pas dans le latin : « Adam, le protoplaste, les enfants de colère ». De plus, elle comporte des doublets tels que « privation et perte de la justice et de la perfection originelle », « aveuglement et méconnaissance de Dieu », « obscurcissement et assombrissement du rayonnement de Dieu », « intègre et sans défaut », « obéissance immuable et inflexible », « amour incompréhensible, sans mélange et invincible », « maladie et malice de la nature humaine ». Le grec remplace aussi les expressions dogmatiques du latin par des termes bibliques : *reatus* est rendu et expliqué par l'*ὑπόδικον* de *Rom.*, 3, 19, et le *ἔνοχον τῇ κρίσει* de *Matth.*, 5, 21-22. Voici encore d'autres termes bibliques : *ὑστέρημα* (*Luc*, 21, 4 : *I Cor.*, 16, 17; *II Cor.*, 8, 14) ; et ailleurs *ὁλοκληρία* (*Act.*, 3, 16) ; *ἄπταιστος* (*Jude*, 24) ; *ἀχλὺς καὶ σκότος* (*Act.*, 13, 11) ; *διαστροφή* (*Act.*, 13, 8) ; *διηνεκές* (*Hébr.*, 7, 3 ; 10, 12. 14) ; *φθορά* (*Rom.*, 8, 21 et plus souvent) ; *ἀνυπόκριτος* (de la charité) (*Rom.*, 12, 9 ; *II Cor.*, 6, 6) ; *παραπίπτω* (*Hébr.*, 6, 6).

La traduction comporte également une évolution significative de certaines conceptions latines vers des notions théologiques grecques. Au lieu de « désobéissance », le texte porte « méconnaissance de Dieu » (*ἄγνοια τοῦ θεοῦ*) donnant ainsi à la pensée un tour intellectualiste. A propos de la connaissance de Dieu elle-même, il est fait usage de termes empruntés au vocabulaire de la théologie mystique : « illumination divine » (*ἡ θεία ἔλλαμψις*) et « connaissance de Dieu » (*θεογνωσία*). Ces mutations comportent un déplacement essentiel de l'idée : la notion réformée de la corruption humaine enracinée dans la nature elle-même, est transposée dans la conception grecque du péché, comme privation en l'homme, qui par nature eût été parfait. En latin on parle d'absence, c'est-à-dire de non-possession de la lumière divine, en grec, d'un « obscurcissement de cette lumière », et plus loin d'une « déviation de la rectitude originelle » de l'homme, notion ajoutée au texte latin et à l'allemand. Là où le latin parle d'un *vitium originis*, le texte grec parle d'une maladie (*νόσημα*). Tous ces traits de détails sont l'indice d'une transposition fondamentale des notions réformées du péché dans les cadres de la théologie grecque.

Les paraphrases de l'article sur la justification sont plus caractéristiques encore. Dans l'édition *princeps*, cet article est énoncé en deux phrases. En grec, il comporte deux pages in-folio. Ce long exposé n'est pas seulement remarquable par le fait qu'il s'essaie à toute une série de transpositions, pour rendre assimilable à des Grecs les notions de la justification, mais aussi parce qu'il renonce à ramasser le contenu religieux de ces notions dans le cadre juridique de la justification, pour les enrober finalement dans un autre tour de pensée beaucoup plus voisin de la théologie grecque, c'est-à-dire dans l'idée de la résurrection et de la vie nouvelle. Dans les expressions concises de l'édition *princeps*, il n'est question que de la justification rendue possible parce que le Christ, par sa mort, a satisfait pour nos péchés. Dans le grec, on parle de la passion et de la Résurrection du Christ, par lesquelles nous sont accordées la rémission des péchés et la vie éternelle. On laisse totalement de côté l'élément essentiel de la doctrine réformée sur la justification, à savoir la notion d'imputation, et de l'attribution de la *justitia aliena* du Christ. Il n'est partout question que de grâce et de réconciliation, notions simples et susceptibles de fournir à la pensée grecque les idées les plus courantes sur le rôle du Christ. Aussi bien, le mot de « pénitence » perd-il toute la résonnance qu'il a prise dans la théologie occidentale de la satisfaction ; il possède au contraire un sens tout spirituel : celui du retournement de la conscience sous l'effet de l'illumination par la vérité divine.

* * *

Tous ces faits nous amènent à une nouvelle question que l'on aura pressentie déjà : Ne s'agit-il pas ici, beaucoup plus que d'une transposition, d'une véritable falsification de la doctrine évangélique ? On doit en chercher la réponse chez Luther.

La détermination de la théologie luthérienne selon les écrits symboliques, et en tout premier lieu celle de la justification, représente une interprétation unilatérale et partielle de la pensée de Luther de la part de ses disciples. Les écrits de jeunesse de Luther montrent clairement que la doctrine de la justification avait

encore pour lui un aspect nettement mystique, et était intimement liée à l'idée de la nouvelle naissance. Justification, vie nouvelle, résurrection avec le Christ, nouvelle créature sont, pour le jeune Luther, des expressions synonymes.

La justification est pour lui l'attribution de la justice du Christ en nous, du Christ qui a pris vie en nous par la foi ; elle est le rayonnement de la vie du Christ ressuscité en nous-mêmes. Ce n'est qu'à partir de ses démêlés avec les *Schwärmer* qui, en faisant appel à la lumière intérieure et au Christ vivant en nous, niaient la nécessité de la transmission du salut par la parole historique de l'Évangile, par le Christ de l'histoire et par les sacrements, que Luther se vit contraint de s'éloigner d'une interprétation mystique de la justification. Ce ne fut qu'alors qu'il dut souligner le caractère satisfactoire objectif de la réconciliation opérée par le Christ, et l'aspect imputatif de la justification du pécheur. Les disciples de Luther ont ensuite relevé sans cesse et de plus en plus les caractères juridiques de la justification, sans éliminer cependant complètement les éléments mystiques. Dans la théologie de la *via salutis* telle qu'elle a été développée par les luthériens orthodoxes, l'union mystique a été conservée de façon encore plus explicite, comme le plus haut degré de cette voie de salut.

Luther avait décrit lui-même son expérience majeure de la justification, et c'est ainsi que cette doctrine est devenue dans sa théologie le cadre fondamental de sa pensée. On doit reconnaître que, en comparaison avec la doctrine paulinienne, cela fait plutôt figure d'appauvrissement, car chez S. Paul le cadre de la justification n'est qu'une vue particulière, où il s'efforce d'envelopper le contenu de la révélation chrétienne. Il emploie ce cadre pour des chrétiens qui viennent du judaïsme, qui ont vécu sous la Loi, et qui ont expérimenté comme lui, dans leur propre vie et dans leur corps, la dureté des exigences de la Loi et l'impossibilité de les accomplir, des chrétiens pour qui, enfin, les rapports de Dieu avec l'homme apparaissent en première ligne comme des rapports juridiques, et pour qui l'intuition libératrice de l'évangile a tout intérêt à être représentée sous l'angle de la justification. A l'opposé, S. Paul cesse d'utiliser ce cadre dans

son message aux Grecs, pour lesquels la Loi de l'Ancien Testament ne représente nullement une réalité vivante. Il leur ouvre une perspective évangélique accessible à leur pensée imprégnée des religions à mystères, et emploie de préférence les termes de rédemption, rachat, libération, nouvelle naissance, nouvelle création, résurrection avec le Christ, vie nouvelle, illumination.

Or l'expérience de la justification faite par Luther comporte encore tous ces facteurs. La justification est, pour lui, rédemption et résurrection avec le Christ. Mais dans sa lutte contre les *Schwärmer*, les éléments juridiques se sont de plus en plus affirmés. Et ce sont avant tout ses disciples, notamment ceux de la première génération, qui ont transformé sa théologie en un cadre formel juridique, contre lequel une opposition victorieuse ne s'élèverait qu'à l'époque du piétisme.

On peut donc mesurer ici l'importance qu'aurait pu avoir pour la Réforme une discussion avec l'Église grecque. L'essai tenté par Mélanchton d'une traduction de la *Confession d'Augsbourg* montrait déjà combien il était difficile pour un théologien s'intéressant à l'Église grecque, de rendre perceptible la préoccupation majeure de la Réforme à une Église qui ne vivait pas dans le cadre juridique de la pensée occidentale. La Réforme a été, on le voit clairement, une réaction spécifique de l'Occident contre un développement particulier du christianisme où, sous l'influence du droit romain, le juridisme avait largement pénétré. La doctrine luthérienne de la justification est l'antithèse historique d'un développement du christianisme où ce juridisme a conditionné tant les rapports de l'homme avec Dieu et la rédemption du Christ que la pénitence, et même la notion d'Église comme institution. L'antithèse luthérienne n'a pas tenu compte de ce qu'existait parallèlement une forme de christianisme qui, non seulement n'avait pas connu ce développement, mais dans lequel l'interprétation mystique commandait précisément les rapports de l'homme avec Dieu, la notion de Rédemption du Christ et de pénitence, et la mission de l'Église.

Entre Mélanchton et l'Église byzantine, une vraie discussion eût été possible à ce moment-là, à partir de la notion, dans sa forme initiale, de la justification luthérienne, qui comportait précisément ces éléments mystiques si familiers à l'Église grec-

que. La traduction dont nous avons parlé n'a été théologiquement possible que parce que le traducteur savait que la doctrine de la justification comportait chez Luther tous les aspects qu'elle manifeste. Lorsque plus tard, en 1574, la *Confession d'Augsbourg* fut réellement transmise par Étienne Gerlach et que les discussions entre Jérémie II et les théologiens de Tubingue purent se dérouler, l'élément juridique avait primé à ce point, surtout dans la *Formule de Concorde*, que les discussions entre les théologiens de Tubingue et le patriarche échouèrent.

* * *

Cette constatation a une très grande importance œcuménique. Jamais une conversation œcuménique ne pourra aujourd'hui se limiter à une rencontre entre les Églises de la Réforme et le catholicisme. La Réforme est trop, en elle-même, une réaction de l'Occident contre l'Occident, postérieure au développement mystique de la théologie orientale. Pour toute conversation œcuménique, il faut se rappeler la formule de Franz Baader : *Audiatur et tertia pars*, c'est-à-dire l'Église d'Orient. Il était très difficile, à l'époque de la Réforme, en raison du malheur des temps, de faire intervenir l'Orient dans la problématique de nos luttes religieuses. Celles-ci se déroulaient dans le cadre à prédominance juridique où nous avaient amené S. Augustin et S. Anselme. Aujourd'hui que les problèmes chrétiens sont à la dimension du monde et qu'une vision universelle nous est également imposée par la marche des événements et par la politique mondiale, cela est devenu possible. Aussi bien, les discussions œcuméniques ne seront-elles effectives que si les partenaires reçoivent l'audience à laquelle ils ont droit lorsque s'affrontent les préoccupations majeures du christianisme, et si s'établit cette conversation à trois dont nous parlions tout à l'heure.

E. BENZ.

Note sur le nouveau Lectionnaire anglican de 1956[1].

L'Église d'Angleterre vient de publier un nouveau lectionnaire pour les offices du matin *(Mattins)* et du soir *(Evensong)*, qui est entré en vigueur cette année même, le 1er dimanche de l'Avent 1956. Dans l'esprit de ses auteurs, il est destiné à se substituer à bref délai aux deux lectionnaires qui ont normalement cours, celui de 1871 et surtout celui de 1922 qui a remplacé le précédent dans une très large mesure.

Le nouveau lectionnaire de 1956 a été préparé par une commission liturgique qui a tenu ses sessions sous la présidence de l'évêque de Chelmsford, le Dr. Allison. Approuvé en octobre 1955 par les Convocations, il a fait depuis l'objet de commentaires et de discussions qui ont porté surtout sur les lectures dominicales, plus directement en rapport avec la pastorale. Nous nous occuperons plus spécialement ici des lectures quotidiennes dont l'intérêt ne nous paraît pas moindre.

L'on sait que chacun des deux offices quotidiens du *Prayer Book* comporte deux leçons de l'Écriture, l'une de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament. L'Ancien Testament est lu une fois et le Nouveau deux fois chaque année. Depuis la Réforme, ce lectionnaire se réglait sur l'année civile, en commençant avec la *Genèse* au 1er janvier et en se conformant, sauf rares exceptions, à l'ordre de la Bible Anglaise avec les « Apocryphes » (les deutérocanoniques) à la fin [2]. Dans le même cadre, avant

1. Cfr *The Table of Lessons*, revised by order of the Convocations of Canterbury and York, and authorized by Resolutions of Both Convocations at the Sessions of October 1955.

2. Une exception cependant : *Isaïe* était lu en novembre-décembre. Certains livres : *Lévitique*, *Chroniques*, *Cantique* étaient réduits à fort peu de chose. Quelques fêtes avaient des lectures propres. Les deutérocanoniques revenaient souvent aux fêtes de saints.

1871, le Nouveau Testament revenait trois fois, les Évangiles le matin et les Épitres le soir. Pour les offices du dimanche enfin, matin et soir, il y avait pour l'Ancien Testament un lectionnaire spécial qui suivait l'année liturgique et donnait une liste assez analogue à celles de nos matines romaines.

Le lectionnaire de 1871, encore partiellement en usage aujourd'hui, avait conservé pour les lectures de semaine cette conformité avec l'année civile, mais les péricopes ne correspondaient plus nécessairement comme auparavant aux chapitres mêmes de la Bible, étant parfois plus brèves, ou chevauchant sur deux chapitres : les livres qui étaient lus *ex integro* étaient réduits dès lors à des sélections, d'ailleurs assez copieuses. Le Nouveau Testament ne comportait plus que deux lectures annuelles, et Évangiles et Épitres alternaient chaque semestre entre le matin et le soir.

Au début de ce siècle plusieurs provinces de la Communion Anglicane avaient, sous l'influence du mouvement liturgique, abandonné le système du lectionnaire fondé sur l'année civile pour en adopter un autre en relation avec les semaines de l'année ecclésiastique. Celle-ci comportait un maximum de six semaines après l'Épiphanie et de vingt-huit semaines après la Trinité. L'Église anglicane en Angleterre suivit le mouvement et, en 1917, un comité nommé pour reviser le lectionnaire de 1871 adopta le nouveau principe et reconnut en outre la nécessité d'un lectionnaire dominical plus ample, qui s'étendrait également aux leçons du Nouveau Testament. Ce comité mit sur pied une œuvre érudite, le lectionnaire de 1922, ou *Revised lectionary* qui rompait avec le passé anglican et se rapprochait en des points importants de la tradition romaine la plus ancienne. Et le lectionnaire de 1956 ne se présente lui-même que comme une simple révision de celui de 1922. Il nous faut parler d'abord de l'ancêtre direct, le lectionnaire de 1922, en nous attachant plus spécialement à ce qui y concerne les leçons de l'Ancien Testament aux jours ordinaires.

Disons cependant d'abord un mot des lectures du Nouveau Testament. Aucune tradition ne pouvait servir de guide systématique, du moins en dehors du Temps Pascal et de la période Noël-Septuagésime, la tradition romaine ne connaissant pas, en dehors

de ces époques, de *lectio continua* du Nouveau Testament. Aussi se borna-t-on à faire se succéder dans l'année liturgique les deux séries de lectures néo-testamentaires, non sans quelques aménagements. L'une des deux lectures des Actes, la seule fixe [1], vint, conformément à la Tradition, occuper le Temps Pascal jusqu'à l'Ascension. L'une des lectures de S. Jean s'inséra vers la fin du Carême, le matin. Par contre la lecture de l'Apocalypse qui (par exception au principe civil) occupait, le soir, la 2e quinzaine de décembre en 1871, fut comprimée dans la semaine qui précède l'Avent.

Mais c'est surtout l'Ancien Testament qui est intéressant à considérer, car il offrait une suite généralement assez heureuse du point de vue de la Tradition, bien que la sélection déjà amorcée en 1871 eût continué à se rétrécir. Cette leçon de l'Ancien Testament court durant toute l'année, même durant la période Noël-Septuagésime, alors que dans l'office romain actuel on ne lit en ce temps que le Nouveau Testament. Aussi s'est-on rapproché du vieux schéma romain du VIe siècle *(Ordo XIV)* où cette même période comportait encore des leçons prophétiques de l'Ancien Testament, en combinant ce schéma pour le reste avec le système romain un peu plus récent, que nous avons encore aujourd'hui *(Ordo XIII A)* [2]. Voici l'ordre des lectures de l'Ancien Testament du lectionnaire de 1922 ; le chiffre entre parenthèses représente le nombre de semaines que dure la lecture d'un livre ou d'un groupe de livres [3] :

Avent-Épiphanie :	Isaïe.
Épiphanie-Septuagésime :	Petits prophètes (sauf Aggée et Zacharie) dans l'ordre biblique (3 à 4) ; *Jérémie* 1-20 (2) ; *Brève sélection d'Ézéchiel* (1). [NB à partir de la 3e semaine, on est dans la période mobile].
Septuagésime-Rameaux :	Genèse (4) ; Exode (3) ; Nombres (1).
Temps Pascal :	Deutéronome (3) ; Josué (1) ; Juges (1) ; Ruth (½).

1. La seconde lecture des *Actes* (variable) est en effet prévue dans les deux périodes mobiles de l'Épiphanie et des dernières semaines après la Trinité.
2. On trouvera le texte critique de l'*Ordo XIV* dans ANDRIEU, *Ordines Romani*, t. III, p. 39-41 ; D. Botte le fait remonter au VIe siècle avant S. Grégoire, cfr *La Maison-Dieu*, n° 30, p. 67, n. 15. Le texte critique de l'*Ordo XIII A* se trouve dans ANDRIEU, *Ibid.*, t. II, p. 481-488.
3. Les livres indiqués en italique dans les deux tableaux sont ceux qui tombent dans les deux périodes mobiles.

Temps après la Trinité : Série historique : Samuel I et II (4 et ½) ; Rois I et II, Chron. (5). Jérémie 19-fin (exil) (2); Ézéchiel (exil) (½ sem.) ; Esdras avec Zacharie et Aggée. Néhémie (2) ; Daniel et Esther (1 et ½) ; Maccabées I (1 et ½) ; Sapientiaux : Job (3) ; Prov. (2) ; Ecclésiaste (1) ; enfin dans la période mobile : *Ecclésiastique* (3) ; *Baruch, Tobie, Macc. II* (1). La dernière semaine, on lit obligatoirement le livre de la Sagesse chaque année (1).

Le lectionnaire de 1956 a profondément modifié les lectures dominicales de celui de 1922, lesquelles avaient déjà subi un remaniement dans l'entre temps *(Amended Lectionary)*, mais il a conservé pour une bonne part les leçons quotidiennes de 1922 en se bornant à certaines révisions qui ne sont pas toutes également heureuses. Signalons-les rapidement :

Le Nouveau Testament est incontestablement amélioré : l'*Apocalypse* s'étend encore plus qu'en 1871. Elle est lue intégralement durant quatre semaines : la semaine qui précède l'Avent et les trois premières de l'Avent. On a d'autre part renoncé au mélange des synoptiques en été pour la Vie publique. *Luc* et *Matthieu* ne sont d'ailleurs plus lus qu'une seule fois l'an.

Pour l'Ancien Testament : la lecture d'Isaïe est un peu réduite en raison de l'intercalation de *Ruth* aux trois derniers jours de l'année et de la non-répétition des péricopes dominicales. Les mêmes petits prophètes figurent aux premières semaines de l'Épiphanie, mais dans l'ordre chronologique. Les mêmes leçons de *Jérémie* (restauration d'Israël) occupent les deux semaines suivantes. Par contre Ézéchiel a quitté la sixième semaine après l'Épiphanie et forme un bloc de quinze jours avec les leçons de ce même prophète qui, selon le schéma de 1922, suivent *Jérémie* dans la période des semaines après la Trinité. Dans la sixième semaine après l'Épiphanie — qui revient très rarement — on a glissé certains deutérocanoniques qui occupaient la vingt-sixième semaine après la Trinité *(Baruch, Tobie, Maccabées II)*.

Il n'y a *aucun* changement dans l'ordre et le choix des lectures de Carême et du Temps Pascal. L'ordre traditionnel des semaines après la Trinité a par contre été curieusement modifié : On a d'abord *Job* et *Proverbes* et la série historique se trouve

ainsi reculée de cinq semaines. Après *Jérémie* 19-fin (exil) s'intercalent maintenant, nous l'avons dit, deux semaines d'*Ézéchiel* qui retrouve ainsi son importance ; enfin le 1er livre des *Maccabées* se trouve rejeté à la 24e semaine (mobile) après la Trinité, en tête des deutérocanoniques, après l'*Ecclésiaste* et avant l'*Ecclésiastique*. La *Sagesse* continue d'être obligatoirement lue dans la semaine avant l'Avent. On remarquera que *Macc. I* a remplacé *Ézéchiel* dans les périodes mobiles.

La distribution de 1956 est donc la suivante :

Avent-Épiphanie :	Isaïe (Ruth les trois derniers jours de l'année).
Épiphanie-Septuagésime :	Petits prophètes sauf Aggée et Zacharie (dans l'ordre chronologique) (3 à 4) ; *Jérémie* 1-20 (2) ; *Baruch, Tobie, Macc. II* (1).
Septuagésime et Temps Pascal :	pas de changement.
Temps après la Trinité :	Job (3) ; Prov. (2) ; Sam. I et II (4 et ½) ; Rois I et II, Chron. (5) ; Jér. 19-fin (exil) (2) ; Ézéchiel (2) ; Esdras (Zach. et Aggée), Néhémie (2) ; Daniel, Esther (1 et ½) ; Eccl. (1) ; *Macc. I* (1 et ½) ; *Eccli.* (2 et ½) ; Sagesse (1).

Les deux lectionnaires de 1922 et de 1956 présentent, comme on a pu le remarquer, l'avantage de suivre l'année liturgique. mais 1922 est à certains égards plus traditionnel que son rival. Des voix isolées regrettent le système civil remontant comme tel à la Réforme. D'une part, il était plus simple, et d'autre part il permettait une lecture plus complète de la Bible. En effet, la péricope du dimanche étant mobile, laissait intact en principe le cycle qu'elle venait interrompre, et les périodes mobiles consécutives à l'Épiphanie et à la Trinité, n'existant pas le *cursus* de la lecture scripturaire, n'était pas interrompu. Cependant l'ordre liturgique est tellement plus conforme à la tradition la plus ancienne que sa réintroduction en 1922 et son maintien en 1956 devraient être considérés, avec le plus grand nombre, comme un gain incontestable, et, ajouterions-nous, de portée œcuménique.

D. H. Marot.

Chronique religieuse[1].

Église catholique. — Le message de Sa Sainteté PIE XII adressé au 77e KATHOLIKENTAG (Cologne, 29 août-2 septembre, cfr plus loin p. 432) contient une nouvelle mise en garde contre « l'illusion de la coexistence », et souligne que « l'Église catholique depuis des dizaines d'années, depuis dix ans surtout, endure l'une des plus graves et en tout cas des plus dangereuses persécutions qu'elle ait jamais subies »[2]. Il semble qu'il y ait là une réponse à certaines avances faites, en ces tout derniers temps encore, par la diplomatie soviétique ; une visite de courtoisie avait été faite, le 21 août, par M. Dmitri Podigajev, chargé d'Affaires d'U.R.S.S. en Italie, à Mgr Fietta, nonce apostolique près du Quirinal. Celui-ci n'avait pas manqué d'entretenir son visiteur de la situation grave régnant en Russie au point de vue religieux, faisant valoir surtout la nécessité d'assurer la liberté religieuse[3].

La nouvelle tactique de rapprochement, devenue nécessaire à cause de la ferme résistance morale de la population catholique opprimée en Europe centrale, a sans doute perdu de sa dangereuse efficacité par les événements tragiques qui ont attiré en fin d'octobre l'attention du monde entier sur la Hongrie.

En YOUGOSLAVIE, plusieurs ARRESTATIONS de prêtres ont eu

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *HK* octobre, p. 40 ; *DC* 30 septembre, col. 1244.
3. Cfr la déclaration de Mgr Fietta à l'Agence italienne *Ansa* au sujet de cette visite, *La Croix* 28 août 1956 (reproduit dans *DC* 30 sept., col. 1258). Le nonce ajouta encore : « On va un peu vite en faisant étalage de relations inexistantes, alors qu'il manque encore même le minimum de fondement indispensable pour quelque entente que ce soit, alors qu'il manque cette liberté à laquelle j'ai fait allusion ».

lieu après le refus du clergé de signer une protestation contre la lettre que le Pape avait adressée en juin dernier à l'Église persécutée de l'Est [1].

Nous tirons d'un article récent les informations suivantes sur les CATHOLIQUES UKRAINIENS à l'étranger [2]. Ils sont au nombre d'environ un million, avec 731 prêtres. En Ukraine occidentale, il y avait, avant la dernière guerre, 4.300.000 catholiques du rite oriental, avec 3.600 prêtres. Le nombre des prêtres pour les émigrés, étant donné la dispersion de ceux-ci, est absolument insuffisant pour pouvoir assurer une aide spirituelle efficace. Malheureusement, aucune amélioration à cette situation n'est à prévoir dans un avenir assez proche. A Rome, le grand séminaire ukrainien compte 14 séminaristes, aux États-Unis (à Washington), il y en a 14 également ainsi qu'au Canada et en Yougoslavie. Le CANADA compte quatre exarchats : WINNIPEG (64.000 fidèles, 2 évêques, 57 prêtres), TORONTO (64.000 fidèles, un évêque, 60 prêtres), EDMONTON (52.000 fidèles, un évêque, 72 prêtres), SASKATOON (35.000 fidèles, un évêque, 46 prêtres) [3]. Au BRÉSIL, on compte environ 100.000 fidèles ukrainiens, pour lesquels on a créé récemment un ordinariat qui groupe 33 prêtres. En ARGENTINE, il n'y a que 22 prêtres seulement pour 130.000 fidèles. Il existe aussi en Australie une émigration ukrainienne récente, qui groupe 12.000 fidèles avec 7 prêtres. L'évêché de Kryževcy en YOUGOSLAVIE compte 37.000 fidèles ukrainiens avec 62 prêtres. En Europe occidentale, 120.000 ukrainiens sont répartis dans les divers pays. Ils sont sous la juridiction d'un archevêque, Mgr I. BUCZKO, assisté de 63 prêtres. Quand aux ÉTATS-UNIS, par un décret de la S. Congrégation pour l'Église orientale, du

1. Cfr *The Catholic Herald* 2 nov. ; *Chronique* 1956, p. 288.

2. Cfr dans *Catholica Unio* (Fribourg, Suisse), septembre, art. *L'État actuel de l'Église catholique ukrainienne à l'étranger*, par Ivan CHOMA, secrétaire de S. Exc. Mgr Jean Buczko, à Rome.

3. Fin novembre, on a annoncé que l'exarchat de Winnipeg a été élevé au rang de siège métropolitain, avec pour suffragants les trois autres exarchats transformés en éparchies. S. Exc. Mgr MAXIME HERMANJUK, évêque titulaire de Sinna, est promu archevêque de Winnipeg des Ruthènes. Mgr NICOLAS SAVARYN, évêque titulaire de Jos, est placé à la tête de l'éparchie d'Edmonton ; Mgr ISIDORE BORECKYJ dirige l'éparchie de Toronto et Mgr ANDRÉ ROBORECKYJ celle de Saskatoon.

20 juillet dernier, l'exarchat de Philadelphie, qui comptait 324.000 fidèles et 303 prêtres, vient d'être scindé. Un nouvel exarchat, dont le siège est établi à Stamford (Conn.), a été érigé, avec 80.000 fidèles et 94 prêtres. Mgr Ambroise SENYŠYN, qui fut l'auxiliaire de Mgr Constantin BOHAČEVSKYJ de Philadelphie, a été élu à ce nouveau siège [1].

Le 9 août 1956, est décédé à Rome le R. P. Georges HOFMANN, S. J., professeur d'histoire ecclésiastique byzantine à l'Institut Oriental. Infatigable éditeur de nombreux inédits, le P. Hofmann s'était particulièrement distingué par l'édition du *Concilium Florentinum*. Les *Orientalia Christiana periodica* publièrent en 1955 des *Miscellanea Georg Hofmann* à l'occasion du 70e anniversaire du savant historien. On y trouve une bibliographie (pp. 7-14), qui révèle les diverses étapes de la carrière scientifique de l'éminent professeur.

On trouvera ailleurs dans ce fascicule (pp. 440-442) une notice sur la revue française ÉTUDES, fondée il y a cent ans par le P. GAGARIN, S. J., et immédiatement intéressée alors par les problèmes de l'unité chrétienne.

Un CONGRÈS INTERNATIONAL DE PASTORALE LITURGIQUE s'est tenu à ASSISE du 18 au 22 septembre, et s'est terminé à Rome par une audience de SS. Pie XII, où celui-ci prononça une allocution importante, mettant au point notamment la question de la CONCÉLÉBRATION eucharistique. Le cardinal CICOGNANI, préfet de la Congrégation des rites, et président effectif du Congrès, avait fait ajouter au programme une conférence sur les LITURGIES ORIENTALES qui n'y figurait pas tout d'abord. L'étude de la liturgie, et son incidence dans la pastorale, ne pouvait aller, suivant l'éminent prélat, sans un regard porté vers les liturgies de l'Orient, qui y sont restées, pour ce peuple, l'élément essentiel de la catéchèse. D. O. ROUSSEAU, du monastère de Chevetogne, fut invité à faire cette conférence. Il exposa particulièrement trois points : 1° le caractère apostolique des liturgies orientales, où l'annonce de la parole des Apôtres est demeurée très vivante, grâce surtout à l'usage de langues intelligibles au peuple ;

1 Cfr. *SICO* 22 août.

2° l'importance du mystère central de la Résurrection du Christ, qui, dans ces régions parcourues en tous sens par les apôtres annonçant le mystère du « Christ ressuscité », y est conservé en toute sa vitalité ; 3° le sens du mystère, maintenu dans ces liturgies par le sentiment de la présence du Christ glorieux, unissant le sacrifice de l'autel à la louange de la cour céleste [1]. A noter aussi la conférence que fit le Rme P. ANTONELLI, O.F.M., relateur général de la Congrégation des rites, sur la restauration des cérémonies de la NUIT DE PÂQUES et la SEMAINE SAINTE dans le rite latin.

U. R. S. S. — Le Patriarcat de Moscou fait régulièrement mention, dans sa revue mensuelle, de la reconstruction, de la restauration ou de la reconsécration d'églises. Mais, au dire de la presse soviétique elle-même, beaucoup d'églises et de monastères de grande valeur historique ou artistique sont dans un état de grand délabrement. La *Literaturnaja Gazeta* du 23 août a publié un long manifeste d'intellectuels et d'artistes signalant plusieurs de ces cas lamentables : le fameux monastère de JOSEPH DE VOLOKOLAMSK près de Moscou serait en train de tomber en ruine, récemment encore sa tour servait de porcherie ; à Borovsk, les voûtes de l'église du monastère de SAINT-PAPHNUCE se sont effondrées il n'y a pas bien longtemps, ensevelissant sous leur poids des machines agricoles qu'on y avait emmagasinées ; à Ufa, le 2 juin dernier, la cathédrale a été détruite. On réclame des mesures efficaces et immédiates. D'autre part, dans le grand diocèse d'Ufa, les fidèles ont restauré de nombreuses églises. En raison de fortes migrations de Russes en Asie Centrale, l'Église s'y développe. On a noté en particulier que dans le diocèse de Taškent, 15 églises furent mises sous le patronage de la fête de la Protection de la sainte Vierge (1er octobre) [2].

1. Dans son compte rendu du Congrès d'Assise paru dans les *Études* (déc., p. 393) le P. DONCŒUR évoque nostalgiquement les liturgies orientales et semble regretter que l'audience de l'Orient n'y ait pas été plus large.

2. Selon le *ŽMP*, cité dans le 100e numéro du Bulletin *Church and World* (éditeur, le Dr S. BOLSHAKOFF).

Izvestija (nº 226) a parlé des grands travaux de restauration, récemment inaugurés, du célèbre monastère des Grottes *(Pečerskaja Lavra)* à Kiev ; ils dureront cinq ans, et 30 millions de roubles ont été prévus à cet effet. Le journal parle avec fierté de ce « monument national — musée » qui va héberger effectivement un musée concernant l'histoire de la Lavra, un autre des vieilles éditions imprimées, et un troisième, de la culture populaire de l'Ukraine. Une partie sera affectée également aux expositions permanentes. Le monument a été visité durant l'année dernière par plus de 200.000 « excursionnistes et touristes » [1].

Nous avons noté naguère (cfr *Chronique* 1955, p. 425) que l'UKRAINE est à présent la partie la plus chrétienne de l'URSS. Le diocèse de Kiev compte 586 paroisses et, sur les 69 monastères rétablis en Union soviétique, 42 se trouvent en terre ukrainienne. Le plus grand couvent de Kiev compte 260 religieuses, dont l'abbesse est la sœur du patriarche Alexis. Dans un certain nombre d'églises, l'usage de la langue ukrainienne comme langue liturgique est autorisé. En Galicie, où se trouvent les ukrainiens catholiques rattachés de force au Patriarcat de Moscou en 1946, les coutumes dites « uniates » sont encore largement en usage. Non seulement des prêtres orthodoxes, mais même des membres du clergé catholique oriental, arrêtés sous le régime stalinien, ont été relâchés, fait qui semble créer aux orthodoxes certaines difficultés [2].

Le nº 265 des *Izvestija* (6 nov.) a publié en plein milieu de sa deuxième page, et bien encadrée, une lettre signée par le patriarche ALEXIS et les métropolites NICOLAS et JEAN (exarque de l'Ukraine), prenant la défense de l'Égypte. Une note semblable

1. Cfr *RM*, 20 sept. — Il y a deux ans, la *Literaturnaja Gazeta* donna le même chiffre. Alors ce journal se plaignait de ce que des moines fonctionnaient comme guides pour les grottes (cfr *Chronique* 1954, p. 453). Dans la *Pravda* du 26 octobre est publiée une lettre collective dans laquelle on réclame la remise en état du monastère de St.-ANDRONIQUE à Moscou où vécut le célèbre peintre d'icones André Rublev. La fameuse église du monastère en pierre blanche (XVe s.) n'a pas encore été restaurée, bien que par décision du Conseil des Ministres en 1947 elle aurait dû être organisée en musée André Rublev.

2. Témoignage de la délégation de l'Exarchat de l'Europe occidentale, cfr *Church and World*, Nº 102, p. 11.

a été insérée, paraît-il, pour flétrir le soulèvement de Hongrie, mais nous ne l'avons pas eue sous les yeux.

Amérique. — Du 30 septembre au 6 octobre dernier, a eu lieu à Washington le 13e CONGRÈS biennal de l'Église orthodoxe grecque des deux Amériques sur le thème *Agapè*. Son mot d'ordre fut : « Pour une communauté grecque orthodoxe plus forte dans les Amériques ». A cette occasion, on a fait savoir que l'archidiocèse grec-orthodoxe de l'Amérique du Nord et du Sud, organisé en 1918, comprend 357 paroisses desservies par 400 prêtres. Il y a 370 écoles du dimanche avec 2.800 instituteurs, sans compter les 241 instituteurs qui enseignent dans les écoles paroissiales. La hiérarchie dépend du Patriarcat de Constantinople, et est composée d'un archevêque, S. Ém. Mgr MICHEL, résidant à New-York et de 7 évêques ou auxiliaires titulaires : Mgr GERMANOS de Constantia, chancelier de l'archidiocèse, Mgr ÉZÉCHIEL de Nazianze *(Middle West)*, Mgr ATHÉNAGORE *(Nouvelle Angleterre)*, Mgr DEMETRIOS d'Olympe *(Western States)*, Mgr GERMANOS de Nysse *(Southern States)*, Mgr POLYEUCTE de Tropaion *(Central States)*, Mgr IRÉNÉE (Amérique du Sud). Un conseil mixte — clergé et laïcs — exerce l'autorité en matière temporelle. Il est élu tous les deux ans. L'archevêque dispose de deux institutions de formation : l'Institut théologique de BROOKLINE (Mass.) où des jeunes gens sont préparés au sacerdoce, et l'Académie de SAINT-BASILE, pour la préparation d'institutrices au travail des écoles paroissiales. Les ressources principales de l'archidiocèse sont constituées par les 10 dollars par an offerts par chaque famille grecque orthodoxe [1].

On se souvient de ce qu'après les émeutes dévastatrices de Constantinople qui eurent lieu l'an dernier, des voix s'étaient élevées réclamant l'indépendance d'un état ecclésiastique à Constantinople pour le siège du Patriarcat œcuménique. Une

1. Cfr *OO* sept., p. 201 ; *Id.* octobre, où est publié un Rapport fait au Congrès de Washington par Pierre P. KOURIDES, conseiller général de l'archidiocèse grec. Mr et Mrs EISENHOWER ont assisté à la sainte Liturgie d'ouverture et ont reçu la décoration de l'Ordre de St-André du Patriarcat œcuménique.

proposition dans ce sens fut faite au Congrès de Washington, mais y reçut un vote négatif.

Angleterre. — Le *Church of England Year-Book 1956* indique un certain progrès dans l'état de la pratique religieuse : Le nombre des communiants de Pâques en 1953 a été de 2.068.829 (en 1947, 1.859.115) ; en 1955, eurent lieu 453 ordinations ; le nombre des jeunes gens qui ont commencé en 1956 leur formation ecclésiastique s'élève à 692 [1]. L'archidiacre anglican Éric TREACY d'Halifax a cependant publié une lettre dans laquelle il fait part de son inquiétude concernant la situation actuelle, étant donné qu'on peut estimer à 30 millions le nombre des sujets britanniques baptisés dans la foi anglicane. Suivant le Rév. Treacy, il est mathématiquement certain que les principes catholiques en matière de mariage et d'éducation religieuse enseignés dans les écoles, feront tôt ou tard de l'Angleterre un pays à majorité catholique romaine. « L'avenir de l'Église d'Angleterre, ajoute-t-il, n'est pas garanti par l'autorité divine » [2].

Le *Tablet* du 22 septembre publie sous le titre *Out of the Catacombs* un exposé que feu le Cardinal GRIFFIN avait fait le 27 novembre 1955, devant les étudiants catholiques de Cambridge. Tout en marquant le développement de l'Église catholique en Angleterre et au Pays de Galles, le Cardinal y exprime son désir d'éviter la formation d'un « bloc catholique » à quelque niveau que ce soit, et se déclare opposé à la notion de « partis catholiques » ou d'« unions catholiques » pour son pays. Durant les années d'après-guerre, l'apostolat des laïcs a été d'une importance particulière dans le développement de la vie catholique, et l'orateur en fait état pour inculquer à son auditoire de « porter le Christ dans les milieux universitaires ».

Arménie. — Après les remous provoqués par l'ÉLECTION DU CATHOLICOS arménien de Cilicie, à Antélias, le sacre de l'élu, Sa Béatitude Mgr ZAREH Payaslian, a donné lieu à un échange de télégrammes entre le Catholicos d'Etchmiadzin et Antélias.

1. Cfr *Bulletin Œcuménique Anglican*, sept. 1956, p. 23.
2. Cfr *Ultramare* (Bruxelles), 29 octobre.

Après une lettre datée de Paris, le 6 avril, et deux télégrammes expédiés d'Etchmiadzin les 4 et 6 juin 1956, en réponse à des demandes de S. B. Mgr Zareh, présentées par l'archevêque KHOREN, locum tenens d'Antélias, le Catholicos d'Etchmiadzin adressa à cet archevêque un nouveau télégramme le 9 juin, dans lequel il estime désirable qu'en signe de concorde entre les deux sièges le sacre du Catholicos d'Antélias lui soit réservé et se fasse à Etchmiadzin, et il précise que ce ne sera pas un précédent à faire valoir pour l'avenir. Communiquée à la hiérarchie de la diaspora, cette décision eut l'approbation du patriarche de Constantinople. Mais, par un télégramme du 16 juin, Mgr Khoren déclina cette offre, tout en invitant le siège d'Etchmiadzin à envoyer des évêques de sa juridiction pour participer au sacre à Antélias Le 22 juin, Etchmiadzin répondit par un nouveau télégramme qui ne fait que reprendre la demande précédente. La revue *Etchmiadzin*, organe officiel du Catholicosat, publia encore dans son nº 7 de cette année une série de télégrammes échangés entre Antélias et Etchmiadzin, d'où on peut déduire l'acuité de la crise durant les mois de juillet et août derniers. Finalement, le sacre a eu lieu le 2 septembre à Antélias. Le consécrateur fut le *locum tenens* Mgr Khoren, assisté de l'évêque de Chypre, Mgr Leone Tchebeian, et du métropolite syrien Mgr Mar Jacob Severius de Beyrouth, la hiérarchie d'Antélias ne disposant pas d'un troisième évêque. Il est à craindre que le sacre ne soit l'occasion de nouvelles tensions graves entre les deux juridictions [1].

Égypte. — La nouvelle reprise de l'activité du Saint-Synode du PATRIARCAT GREC ORTHODOXE d'Alexandrie depuis que S. B. CHRISTOPHORE II avait remis ses pouvoirs à Mgr PARTHENIOS, n'a été qu'éphémère. De fait, le 1er août *Pantainos* annonçait que le Patriarche venait de nouveau chaque jour au Patriarcat pour y traiter toutes les affaires courantes du siège d'Alexandrie. Le Saint-Synode, dans ses séances du 23 mai au 11 juin, s'était heurté à de graves problèmes d'ordre économique et administratif. Mgr Parthenios donna sa démission pour raison de santé,

3. Cfr un exposé détaillé dans *POC*, juillet-septembre, de Jean Michel HORNUS, *La crise du Catholicosat de Cilicie*, p. 237-256.

mais reprit peu après ses fonctions. Toutefois, une nouvelle crise n'a pas pu être évitée, et le désaccord entre le Patriarche et son Synode n'a fait que s'accentuer depuis que le premier a décidé de retirer sa délégation de pouvoirs [1].

Au PATRIARCAT COPTE ORTHODOXE, la réintégration du patriarche YOUSSAB II en juillet dernier avait suscité une forte réaction de l'opposition, et amena une nouvelle scission au sein de l'Église copte, entre le Saint-Synode et le Mégliss-Milli, l'organe mixte de la haute administration ecclésiastique [2]. Mais nous n'avons pas à nous y arrêter ici, car le patriarche Youssab II est décédé au Caire le 13 novembre. Il avait 76 ans, et avait été élu chef de l'Église copte en 1946.

L'agence romaine *Fides* a annoncé qu'un accord avait été conclu au Caire au sujet de l'enseignement du Coran dans les écoles catholiques, question qui, comme on sait, avait causé un grand émoi ces derniers temps parmi les chrétiens du pays. Aux termes de l'accord intervenu, le Coran sera effectivement enseigné dans chaque école pour les élèves musulmans, mais dans un local spécial. Cet enseignement sera contrôlé de façon à ne rien comporter d'offensant pour la foi chrétienne, et n'entraînera pas l'ouverture d'un lieu de culte musulman dans les écoles. Les manuels, les professeurs et toutes les dépenses de ces cours religieux seront à charge du gouvernement. On constate une certaine détente en général, dans l'attitude vis-à-vis des chrétiens, mais la suppression des tribunaux ecclésiastiques reste un problème. Le fait que l'Islam est la religion de l'État expose constamment les chrétiens à la discrimination.

Grèce. — Dans une encyclique publiée le 1er septembre l'Archevêque d'Athènes et le Saint-Synode recommandent au clergé de ne rien lire d'autre que l'*Ekklisia* et l'*Ephimerios*, publications officielles de l'Église grecque [3]. Les directeurs des feuilles non officielles ont protesté vivement.

Des voix s'élèvent contre le costume traditionnel du clergé

1. Cfr *POC*, *ibid.*, pp. 256-260.
2. *Ibid.*, p. 260-263.
3. *Ekklisia*, passée sous une nouvelle direction, n'est, hélas ! plus ce qu'elle était sous le regretté prof. Papamichaïl.

grec, qu'on voudrait voir se débarrasser du rason et de son couvre-chef « arabo-persan »[1].

La question des appointements du clergé paroissial reste urgente, mais plus compliquée que jamais. Nous devons nous contenter de noter ici qu'il y a eu récemment de nouvelles dispositions que le parti dirigeant considère comme un progrès, et l'opposition comme une trahison.

Pour les trois sièges épiscopaux vacants de l'Église de CRÈTE, le roi des Hellènes a choisi, parmi les neuf candidats proposés, l'archimandrite TIMOTHÉE PAPOUTSAKIS (au siège d'Arkadia), l'archimandrite DIMITRIOS BOURLAKIS (au siège de Petra), et l'archimandrite ISIDORE ROUSSOCHATSAKIS (au siège de Kampi). Vers le même temps Mgr EVDOKIMOS, évêque de Kisamos et Selinon, est décédé[2]; son siège attend donc aussi un nouvel occupant.

Jérusalem. — Le SIÈGE PATRIARCAL GREC ORTHODOXE est encore toujours sans occupant. La situation est restée foncièrement la même qu'au lendemain de la mort du patriarche Timothée (31 décembre 1955). Le parti hellène refuse toute discussion et s'en tient au règlement de 1875, que seul le patriarche une fois élu est autorisé à modifier avec le Saint-Synode, en donnant quelques satisfactions à la communauté arabe. Mais celle-ci réclame audience avant que l'on ne procède à l'élection. Le gouvernement jordanien aurait donné une nouvelle autorisation de procéder à l'élection en juin. Toutefois, l'opposition obtint de la Haute Cour qu'elle donne ordre de suspendre l'élection fixée au 7 septembre. Par la suite, on apprit qu'elle aurait lieu le 17 octobre. Le parti arabe lança de nouvelles protestations, annonçant qu'il allait prendre toutes les dispositions juridiques nécessaires afin de l'empêcher, jusqu'à ce qu'en soit amendé le statut[3].

Tchécoslovaquie. — L'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie a reçu en mai dernier un nouveau chef en la personne de Mgr

1. Cfr *En*, 15 oct.
2. Cfr *En*, 1er sept., *AA* 22 août.
3. Cfr *POC*, *ibid*,. p. 264-269.

JEAN (Kuchtin), originaire de la province de Rostov. Il succède à Mgr Éleuthère comme métropolite de Prague et de toute la Tchécoslovaquie. C'est le métropolite Nicolas de Kruticy et Kolomna qui procéda à l'intronisation [1].

Yougoslavie. — Selon *Apostolos Andreas* du 22 août, le Synode de la hiérarchie serbe a dû s'occuper de la question de l'Église orthodoxe en Macédoine, où s'était déclaré durant la guerre un mouvement d'indépendance. Sur les trois points litigieux, la hiérarchie en a accepté deux : *a)* l'emploi du dialecte macédonien ; *b)* l'appellation d'« Église orthodoxe en Macédoine ». Elle refuse le troisième point, à savoir le choix d'évêques originaires de la contrée. Les candidats proposés, tous prêtres mariés qui se seraient déclarés prêts à quitter leur femme, ne réunissaient pas les qualités requises par les canons.

Mgr ARSÈNE, métropolite de Monténégro et vice-président du Synode, qui en juillet 1954 avait été condamné à 11 ans et 6 mois de réclusion, a été libéré. Les instructions gouvernementales lui assignent un monastère comme lieu de résidence.

Relations interorthodoxes.

Le *Glasnik* (Belgrade) d'octobre-novembre, est consacré presque en entier à la visite officielle de Mgr l'archevêque d'Athènes en Yougoslavie en septembre dernier. *Ekklisia* ne nous dit rien de ce voyage, sinon qu'il fut un triomphe pour l'*Hellinismos*. Il avait sans doute d'autres buts, et de plus importants.

Du 7 au 28 octobre, le patriarche VIKENTIJE de l'Église orthodoxe serbe visita l'URSS, notamment Moscou, Léningrad et Kiev.

S. B. le patriarche d'Antioche, Mgr ALEXANDRE, a adressé une lettre aux communautés arabophones du patriarcat de Jérusalem, leur recommandant de conserver l'ancien régime pour l'élection patriarcale [2].

1. Cfr le récit de voyage de celui-ci dans *ŽMP* de juillet, p. 71-75. Il y a 300.000 orthodoxes en Tchécoslovaquie, dont 50.000 Tchèques ; les autres sont des Slovaques et des Russes carpathiques.
2. Cfr *P*, 1er août.

Mgr JACQUES de Malte a visité les orthodoxes de FINLANDE en juin. Il a fait deux conférences devant le Congrès œcuménique des étudiants, et publié dans *Apostolos Andreas* du 15 août et dans les nos suivants, un rapport sur l'Église orthodoxe en Finlande.

Relations interconfessionnelles.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — *Katholiki* du 19 octobre publie un extrait du manuel employé dans les écoles primaires de Grèce pour l'enseignement des enfants. Voici cet extrait : « Le chef religieux de l'Église catholique romaine ou papiste est le Pape, avec siège au Vatican (Rome). Les papes, avec les altérations et innovations qu'ils ont imposées et qui n'étaient enseignées ni par le Christ ni par les apôtres, ont perverti l'Orthodoxie ».

Selon *Enoria* du 15 octobre, le professeur BRATSIOTIS, vice-recteur de l'université d'Athènes, aurait adressé à l'Archevêque une longue lettre de vigoureuse protestation contre l'attitude adoptée par le directeur d'*Ekklisia* dans ses articles sur les rapports de l'Église et l'État grecs avec l'Église catholique.

Anaplasis d'octobre publie un remarquable article sur *Les recherches théologiques contemporaines* de K. KALOUSIS. L'A. témoigne d'une pleine connaissance de son sujet, et résume admirablement le travail théologique en Occident.

Dans *Rythmes du Monde*, nº 2-3, 1956, le R. P. M. VILLAIN publie des *Réflexions sur les communautés chrétiennes du Proche-Orient* (p. 142-154), en attirant une fois de plus l'attention sur les abus de la latinisation et de la centralisation (le « patriarcat latin » de Jérusalem).

Voici le sommaire de la revue *Het Christelijke Oosten en de Hereniging* (Nimègue), nº 1-2 1956 :

Dr. A. H. MALTHA O. P., *Le Filioque du Credo latin et les Grecs* (réflexions sur le cahier *Russie et Chrétienté*, 1950, nº 3-4).

Th. A. VISMANS O. P., *L'épiclèse comme formule consécratoire dans la liturgie des Orientaux.*

Dr. L. SIBUM A. A., *La Primauté du Pape dans l'Église d'Orient.*

Dr. J. G. REMMERS, *Problèmes eschatologiques dans l'Orthodoxie orientale.*

Anglicans. — La plupart des journaux britanniques ont accordé une place importante à un article paru dans *The Catholic Times*, où il est fait allusion à l'absence d'un représentant de la reine Élisabeth aux funérailles du Cardinal Griffin.

« Le temps n'est plus où les catholiques ne formaient qu'une minorité tout à fait négligeable en Grande Bretagne, écrivait l'hebdomadaire catholique. Si la Couronne est représentée auprès du Saint-Siège, c'est parce que l'Empire britannique compte un nombre considérable de citoyens catholiques. Or dans les hautes sphères de l'administration, les anciens préjugés ne paraissent nullement avoir disparu. La Reine peut envoyer un télégramme de condoléances, mais ne peut se faire représenter aux funérailles d'une personnalité éminente du catholicisme en Angleterre. Nous le regrettons amèrement » [1].

L'ancien évêque anglican de Londres, J. W. C. WAND, a écrit des phrases particulièrement chaleureuses concernant le Cardinal GRIFFIN défunt, qu'il a connu de près [2].

Ajoutons ici que la 2e CONFÉRENCE BRITANNIQUE DE LA JEUNESSE CHRÉTIENNE (Bristol, début de septembre), a envoyé un message aux organisations catholiques romaines de jeunesse en Grande-Bretagne :

« Un millier de jeunes, membres des Églises et associations qui forment le Conseil britannique des Églises, pensent à votre Église dans leurs prières, au moment où vous déplorez la perte d'un chef éminent, et demandent que la puissance du Saint-Esprit soit avec vous tous dans cette épreuve » [3].

Protestants. — Après un débat de neuf heures, le Parlement NORVÉGIEN a voté, le 1er novembre, la suppression du paragraphe antijésuite dans la Constitution de Norvège, par 111 voix contre 31 et 8 abstentions.

Au DANEMARK, un catholique romain a été, pour la première fois, nommé directeur d'une école primaire danoise, dans laquelle, selon la loi, l'enseignement religieux « doit être conforme à

1. Cfr *CIP* 7 septembre.
2. Cfr *CT* 24 août.
2. Cfr *CEN* 14 sept.

l'enseignement de l'Église évangélique luthérienne ». La nomination est donc sujette à une restriction : le nouveau directeur ne pourra enseigner ni la religion ni l'histoire. L'événement n'a pas manqué de provoquer de très vives réactions et des discussions dans la presse [1].

Quelques ARTICLES : Dans *Una Sancta* (Meitingen/Niederaltaich), septembre 1956, du Dr. Hermann DIETZFELBINGER, *Tolérance et intolérance entre les Confessions.* Le Dr. Hans ASMUSSEN pose *Cinq questions à l'Église catholique.* Suit une étude d'un théologien catholique, le Dr. J. R. GEISELMANN, *Le malentendu sur le rapport entre Écriture et Tradition, et comment il est éliminé dans la théologie catholique.*

Dans *Verbum Caro*, nº 38, 1956, de M. THURIAN, *Évolution du catholicisme. Liturgie et mariologie* (recension, entre autres, des *Mélanges liturgiques* offerts à D. L. Beauduin et recueillis parmi ses œuvres à l'occasion de ses 80 ans).

Dans la *Revue thomiste*, avril-juin, 1956, Fr. M. CORVEZ O. P., *Chronique bultmanienne* (p. 323-352).

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Les Orientaux de tradition non chalcédonienne.* — De plus en plus s'impose la nécessité de distinguer entre « orthodoxes » et » orientaux » depuis que ces derniers, c'est-à-dire les Églises des trois premiers conciles généraux, attirent de plus en plus l'attention du monde chrétien entier, en particulier aussi du monde byzantin. Nous avons déjà signalé plusieurs fois l'intérêt qu'y prend l'Église russe (p. ex. par des articles sur ce sujet dans la revue patriarcale), et l'Orthodoxie grecque. *Ekklisia* du 1er novembre, reproduisant le *Glasnik* (Belgrade), organe de l'Église orthodoxe serbe, nous dit qu'au début du mois d'août, le secrétaire général du Saint-Synode de l'Église syrienne du Malabar [2] a été reçu par le patriarche de Serbie. Celui-ci avait accepté une invitation de se rendre aux Indes. Il s'agit ici des deux fractions — surtout de celle du métropolite BASILE — des chrétiens jacobites du Malabar, dont les tendances en faveur de l'union chrétienne sont bien connues.

1. Cfr *SŒPI* 12 oct.
2. Il s'agit du Dr. Korah PHILIPOS, de Kottayam, qui, revenant des séances du Comité central du Conseil œcuménique en Hongrie, a visité aussi l'Église orthodoxe bulgare. Cfr *Crkoven Vestnik* (Sofia), septembre.

Le dernier nº de la revue *L'Orient syrien* (nº 4, 1956), contient une longue étude sur les syriens (catholiques et non catholiques) du Malabar, par le R. P. Placid, T. O. C. D. (p. 375-424).

Dans la revue *Sobornost* (été 1956), le P. C. A. Abraham, sous le titre *Chalcedonian and non-chalcedonian Churches*, signale le rôle du mouvement œcuménique qui a favorisé les contacts entre ces différentes communautés du christianisme oriental au cours de ces dernières années. L'A. parle d'une rencontre, dans le cadre du *Fellowship* des SS. Alban et Serge, en été 1954, et qui a réuni des représentants de différentes traditions chrétiennes. On s'est heurté surtout au problème de l'autorité d'un concile, en se demandant par exemple sur quoi l'Orthodoxie byzantine se base pour admettre encore quatre conciles après le troisième (ce en quoi elle se différencie des Églises « orientales »), tout en terminant la série des concile après la rupture de 1054 ? C'est bien avant cette date que son ecclésiologie (actuelle) aurait dû lui interdire de reconnaître encore des conciles, en raison de la rupture chalcédonienne, où, du reste, la représentation de l'Église « orientale » fut écartée pour d'autres raisons que pour des raisons doctrinales.

Anglicans. — L'archevêque d'York, le Dr. Michel Ramsey, s'adressant à la convocation d'York d'octobre dernier, a dit que l'Église anglicane commettrait une grave erreur si jamais elle considérait la question de l'Orthodoxie orientale comme un « à côté des relations entre Églises. La question de l'Orient et de l'Occident dans le christianisme historique nous ramène au contraire, plus que tout autre chose, aux racines mêmes de nos problèmes concernant l'unité de l'Église » :

« Pour les Orthodoxes, c'est clair, la question de la validité des ordres est subordonnée à celle de l'intégrité du contenu de la foi. Si les orthodoxes étaient ainsi satisfaits de la foi professée par l'Église anglicane, nous serions alors — en vertu de cette foi — une partie reconnue de l'unique et sainte Église orthodoxe. Notre référence commune à l'antiquité, aux Saintes Écritures et aux Pères, est à la base du désir d'aller de l'avant malgré les difficultés. Nos divergences dans l'estimation du rôle respectif des Saintes Écritures et de la sainte Tradition sont la cause d'une grande partie

de ces difficultés, mais nous pouvons nous aider du travail de rapprochement théologique déjà accompli entre les deux guerres, par rapport à d'autres régions de l'Église orthodoxe ». L'archevêque a exprimé son vif espoir que la conférence de Lambeth en 1958 ferait avancer ce travail [1].

ŽMP de septembre (nº 9) donne un compte rendu détaillé de la RENCONTRE à Moscou, en juillet dernier, des théologiens anglicans et russes. Dans le nº 8 de cette même revue, le Prof. N. USPENSKIJ de l'Académie théologique de Léningrad, a publié une étude sur *La Liturgie de l'Église anglicane*. Le Prof. Uspenskij faisait partie de la délégation russe qui, en juin 1955, visita l'Angleterre. Dans *ŽMP*, nº 11, 1955, il a publié ses impressions sur la *Vie religieuse en Angleterre*, article dont *Sobornost* (été 1956) a donné la traduction anglaise.

Protestants. — Non seulement le patriarche ALEXIS de Moscou, mais encore le patriarche JUSTINIEN de l'Église orthodoxe de Roumanie, envoie des invitations aux Églises réformées. C'est ainsi que, en octobre dernier, l'Église luthérienne du Danemark a désigné une délégation de cinq membres qui alla passer deux ou trois semaines en Roumanie [2]. Notons à ce sujet que l'évêque luthérien BERGGRAV, primat de Norvège, a critiqué vivement ces visites faites — ou même projetées — par les Danois aux Églises d'U. R. S. S. et de Roumanie. Il voit dans ces visites une trahison, car, selon lui, ces Églises sont totalement assujetties à la propagande d'un État ouvertement athée. Le primat danois, au contraire, l'évêque FULGLSANG-DAMGAARD, chef de la délégation danoise qui s'est rendue récemment en Union soviétique, a défendu la valeur œcuménique de tels voyages. Mais, dans une déclaration ultérieure et plus détaillée, le Primat norvégien a souligné avec vigueur le danger de compromis et le risque de créer de fausses impressions où la vérité reste dans l'ombre : « Sans la vérité, la bonté s'enlise très facilement dans la sentimentalité et l'irréel » [3].

1. Cfr *CEN* 19 octobre.
2. Cfr *SŒPI* 12 oct.
3. *Id.* 2 novembre.

Mentionnons ici le dernier livre du Dr. Hans ASMUSSEN : *Rom, Wittenberg, Moskau*, où l'A. souligne d'une part la nécessité du dialogue entre Catholicisme, Orthodoxie et Protestantisme, mais où il estime d'autre part que les conversations engagées par les confessions protestantes en Allemagne et ailleurs avec l'Église patriarcale de Moscou portent à faux, en raison du manque d'indépendance de celle-ci vis-à-vis de l'État soviétique. Le Dr. Asmussen voit ici plutôt une échappatoire, détournant l'attention d'un devoir plus urgent pour le protestantisme allemand, à savoir le dialogue avec le catholicisme romain.

Dans *ŽMP*, nº 8, le métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna publie un rapport sur sa visite aux États-Unis comme hôte du Conseil des Églises américaines. Il y exprime le vœu que l'amitié scellée entre les chrétiens d'Amérique et ceux de l'URSS puisse affermir la cause de la paix dans le monde. — Le 8 novembre, le Conseil national des Églises américaines a envoyé un message télégraphique au métropolite Nicolas concernant le drame hongrois et la crise du Proche-Orient, en demandant son intervention auprès des autorités de son pays. Des ecclésiastiques protestants allemands, qui avaient noué des relations avec le Patriarche Alexis de Moscou, ont fait appel également à l'intervention de celui-ci, « pour que cessent les déportations, et les cruautés dont les Hongrois sont victimes » [1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Du 24 au 26 septembre ont eu lieu à Édimbourg de nouvelles CONVERSATIONS entre des délégués de l'Église d'Angleterre et de l'Église presbytérienne d'Écosse. On a poursuivi le travail de préparation d'un rapport qu'on espère soumettre aux autorités intéressées au début de 1957. L'évêque A. E. J. RAWLINSON de Derby et le Rév. Dr. A. C. CRAIG, représentant de l'Église d'Écosse, ont alternativement présidé ces réunions [2].

Six membres de l'Église réformée de France ont participé, avec des membres de l'Église anglicane, à une conférence non officielle tenue à *Lambeth Palace* du 10 au 14 septembre dernier sur *La Liturgie et son rapport avec la prière personnelle et la foi*

1. *Id.* 16 novembre et 7 décembre.
2. Cfr *CEN* 5 octobre.

chrétienne. Les membres de la conférence se sont également entretenus des divergences d'attitude en face de l'intercommunion. Des conférences analogues, dont celle-ci était la première en l'espèce, se tiendront encore à l'avenir [1].

Signalons dans *Pan Anglican* (Hartford, Conn.), l'article du Canon Oliver S. TOMKINS : *The Church of England in Relation to Other Churches* (p. 67-71).

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Le Synode exécutif de l'ÉGLISE DE L'INDE DU SUD (CSI), réuni à Madras, a accepté la candidature de l'Église du Christ, à Trivandrum. L'Union de l'Inde méridionale s'augmente par là de la plus importante communauté anglicane de l'État de Travancore-Cochin [2].

Du 12 au 14 octobre a eu lieu à Strasbourg, sous le mot d'ordre «*Dieu dit : Où est ton frère ?* », un important RASSEMBLEMENT PROTESTANT. De nombreux réformés et luthériens de France se sont appliqués pendant ces jours à étudier à la lumière de l'Écriture les implications familiales, sociales, civiques et ecclésiales du souci du prochain. Au meeting dominical de clôture assistait une foule évaluée à une quarantaine de milliers de personnes. Y prirent la parole, entre autres, le pasteur Marc BOEGNER, président de la Fédération protestante de France, et le Dr. von THADDEN-TRIEGLAFF, président du Kirchentag allemand [3].

Pour la cinquième fois depuis la guerre, des théologiens anglais et allemands se sont réunis à Munster-en-Westphalie en septembre dernier, pour traiter, cette année, de *La relation entre l'Église et l'État à la lumière du royaume de Dieu qui vient.* Une très grande différence de points de vue s'est révélée entre les deux groupes, les Anglais étant habitués aux relations les plus étroites entre l'État et l'Église, les Allemands vivant aujourd'hui sur un pied de complète séparation. Comme la notion de « l'homme vu par la Bible » revenait constamment dans les débats, ce sujet sera repris comme thème lors d'une prochaine rencontre [4].

1. Cfr *SŒPI* 5 octobre.
2. *Id.* 12 octobre.
3. Cfr un compte rendu du P. René BEAUPÈRE, dans *VUC* de novembre.
4. Cf *SŒPI* 12 octobre.

Quatre BAPTISTES RUSSES, étudiants en théologie, sont arrivés à Londres le 19 octobre. L'un des quatre, Michel Židkov, est le fils du président des baptistes de Russie. Les étudiants vont poursuivre leurs études au *Spurgeon's College* de Londres, et au Collège baptiste de Bristol [1].

Kerygma und Dogma, nº 3, 1956 (juillet), contient des articles consacrés à Karl BARTH et quelques aspects de sa théologie, à l'occasion du 70e anniversaire du théologien bâlois :

Georg MERZ, *Die Begegnung Karl Barths mit der deutschen Theologie* ;

Regin PRENTER, *Glauben und Erkennen bei Karl Barth ;*

Gerhard GLOEGE, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths ;*

N. H. SØE, *Gedanken zur Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und der lutherischen Theologie.*

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Voici les articles de l'*Ecumenical Review* d'octobre 1956 :

J. C. BENNETT, *The Christian Response to Social Revolution.* — METROPOLITAN JAMES OF MELITA, *The Significance of the World Council of Churches for the Older Churches.* (Celles-ci sont, nous dit-on, les anciennes Églises d'Orient et plus spécialement celle de langue grecque ; elles ont des questions à poser sur la vraie signification du Conseil œcuménique et sur ses vrais buts. L'article qui n'a que trois pages ne les pose cependant pas, mais expose comment ces Églises peuvent collaborer avec le Conseil quand il est bien compris ; elles sont désireuses de rencontrer « les différentes Églises qui sont des branches de l'unique Église et de discuter en vraie humilité (real humility and humbleness) comment une Église réunie au Christ peut servir, influencer et réformer notre société et notre monde » (p. 16)). — HILLYER H. STRATON, *The Ecumenical Movement and the Parish Minister* (thème dont on connaît l'importance œcuménique). — Robert C. MACKIE, *Impressions of the Church of South India.* (L'A. trouve en conclusion que cette Église dont on discute tant dans les milieux œcuméniques, est un organisme vivant et capable d'être un instrument de Dieu pour étendre son royaume en Inde). — *Ecumenical Chronicle* et le *World Council*

1. *SŒPI* 2 novembre.

Diary donnent des nouvelles et des documents concernant la réunion du Comité Central en Hongrie en été dernier.

La Bibliographie contient une recension très compétente par Francis H. House du volume *History of the Y. M. C. A.*, mouvement dont il fut longtemps un collaborateur, et une autre, détaillée et élogieuse, quant à sa valeur pour la conversation œcuménique, de *La Primauté de S. Pierre, Istina*, 1955, N° 3.

La Division des Études, dans son bulletin d'octobre (français), publie le plan d'études sur *La Seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église*, élaboré à Arnoldshain (Allemagne) du 5 au 8 juillet dernier. Il s'agit d'un instrument de travail présentant des questions sur lesquelles la Division des Études désire recevoir des travaux qui seront utilisés au cours d'une consultation générale ultérieure.

Cet été, trois des commissions théologiques de Foi et Constitution ont tenu des réunions pour étudier la signification de l'unité chrétienne, et approfondir la compréhension de la nature de l'Église. Les commissions européenne et nord-américaine se sont réunies respectivement à Oxford et à Greenwich (Conn. USA). Des questions se rapportant à *L'œuvre du Christ et du Saint-Esprit dans la vie présente de l'Église* furent traitées par le Prof. Gustave Wingren (Suède), M. Maurice Greasy, le Prof. Watson, le Principal John Marsh (tous trois du Royaume-Uni), le doyen Walter Harelson et les Prof. P. John Knox et E. R. Hardy (États-Unis). A Copenhague on a débattu le problème de la tradition chrétienne, en se basant sur des études des Prof. K. S. Skydsgaard (Danemark), O. Ebeling (Allemagne), J. L. Leuba (Suisse), J. Bonis (Grèce) et du chan. S. L. Greenslade (Angleterre).

Du 6 au 10 septembre, vingt-deux historiens de l'Église, venant de neuf pays, se sont réunis à l'Institut œcuménique de Bossey pour aborder des questions relatives à une compréhension plus œcuménique de l'histoire ecclésiastique. Cette consultation a eu pour but de rechercher les bases d'un « œcuménisme dans le temps » pour sortir des étroites limites nationales, régionales et confessionnelles qui enserrent généralement les points de vue des historiens. Des travaux furent présentés par l'évêque

S. C. NEILL, les Prof. A. C. OUTLER et S. L. GREENSLADE, et le Dr. R. S. PAUL.

A l'occasion de l'ouverture du Centre universitaire d'Études œcuméniques, le 2 octobre dernier, on a célébré le 10e ANNIVERSAIRE de l'Institut de Bossey. Dans sa conférence d'introduction, le Dr. VISSER 'T HOOFT a noté que les études bibliques sont celles dans lesquelles l'esprit œcuménique a pénétré le plus profondément dans l'ensemble de l'enseignement théologique. Par contre, l'un des domaines où cet esprit a pénétré le moins serait, selon lui, celui de l'histoire de l'Église, en particulier en ce qui concerne la période récente.

Le 29 septembre à BECCLES (Suffolk, Angleterre), est décédée à l'âge de 84 ans, Miss Ruth ROUSE, bien connue comme un des principaux chefs de file dans le mouvement chrétien des étudiants et dans le mouvement œcuménique. Le dernier service — et non des moindres — qu'elle a rendu à la cause, fut l'édition de l'*Histoire du Mouvement œcuménique* (1954), qu'elle entreprit tout d'abord seule, à l'âge de 80 ans, avant d'en partager la tâche avec l'évêque anglican Stephen Neill.

La commission de FOI ET CONSTITUTION a publié une nouvelle fois des PRIÈRES ET DES INVOCATIONS pour la SEMAINE DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE 18-25 janvier 1957 [1].

10 décembre 1956.

1. Le centre œcuménique de Lyon, dirigé par le P. MICHALON, successeur de l'Abbé Couturier, a fait de même tout récemment.

Mentionnons encore les articles suivants :

Bertold SPULER, *Der Ökumenische Rat der Kirchen und das Moskauer Patriarchat*, dans *IKZ*, juillet-septembre, 1956, p. 150-161.

Gustave THILS, *Mouvement œcuménique et ecclésiologie*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, avril-juin, 1956, p. 355-362.

Notes et Documents.

I. Une Église locale est rendue visible.

C'est l'Église locale d'Allemagne qui, dans une large mesure et précisément en tant qu'Église, a été rendue visible du 29 août au 2 septembre à Cologne, aux participants du 77e *Katholikentag*. L'auteur de ces lignes, qui y prit part sur l'invitation de son comité, se propose ici d'en dire quelque chose, au moins ce qui pourrait intéresser les lecteurs d'*Irénikon*. Quant au reste — le programme imprimé avait 84 pages — on pourra le trouver soit dans la *Herder-Korrespondenz* d'octobre, ou soit, mieux encore, dans le compte rendu de ces journées qui paraîtra prochainement. J'entre dans mon sujet sans autre préambule, sans même dire ce qu'est un *Katholikentag*, le supposant assez connu.

* * *

Comme tout *Katholikentag*, celui de Cologne avait sa devise : « L'Église, signe de Dieu, pour les Nations » (*Isaïe*, XI, 12). Chez le prophète, l'énoncé exprime l'espérance de la réunion des deux parties séparées du peuple juif. A Cologne — on saisit l'opportunité du choix — il visait directement la situation analogue du peuple allemand divisé entre la République fédérale et la *Deutsche demokratische Republik* (D. D. R.) mais, par delà celle-ci, la situation troublée du monde entier. Dans ces deux dimensions, nationale et internationale, l'Église, a-t-on fréquemment dit alors, surtout dans les exposés théologiques, est malgré ses déficiences humaines le signe de la présence continue de Dieu en Jésus-Christ parmi les hommes, et le gage de leur unité future, mais déjà commencée, un signe d'Espérance. L'interprétation de la devise fut donc théologique et délibérément telle, pour souligner le contraste avec l'interprétation apologétique que ce même texte avait reçue au concile du Vatican dans le célèbre passage de la *Constitution sur la Foi* (Dz 1794). Ceci cependant n'avait pas été fait dans un but théorique, mais afin de rendre les participants plus conscients de leur nature de membres de l'Église et de témoins plus fidèles du Christ dans leur vie quoti-

dienne. Dans ses sermons, S. Ém. le Cardinal Frings, archevêque de Cologne, fit même, de ce témoignage, le critère suprême de la réussite du *Katholikentag*.

Gardons donc en mémoire cette intention fondamentale, et passons aux manifestations ecclésiales dont nous saisirons mieux l'intérêt en conclusion.

* * *

La plus générale de ces manifestations fut celle d'un groupement massif, varié mais unifié, de prélats, prêtres, diacres — ceux-ci distribuant la communion eucharistique —, sous-diacres... et l'on pourrait continuer ainsi, comme dans l'oraison du vendredi-saint — bref de clercs ; mais aussi de laïcs : hommes et femmes, jeunes et moins jeunes, avec en tête le président des journées, le Dr. J. Schneeberger. Des centaines de milliers de pasteurs et de fidèles, oui, mais sur le fond d'une ville qui continuait néanmoins son train de vie ordinaire : participants et non participants se côtoyaient en effet dans les rues, et l'on put voir se mélanger à l'encens des processions, la fumée du cigare de maint promeneur indifférent. L'Église apparaîssait ainsi « dans le monde », et ce contraste était voulu par les organisateurs, afin de mieux illustrer leur devise.

Le déroulement du culte sera notre deuxième vision. Il fut, au dire des connaisseurs, le trait le plus distinctif de ces festivités par rapport aux précédentes. Il le serait d'autant plus qu'un des orateurs les plus écoutés, le P. Hofinger S. J., releva le rôle particulier de la liturgie pour rendre avec bonheur la qualité *visible* de l'Église. Le culte liturgique atteignit son sommet dans la messe pontificale célébrée le 30 août par S. Ém. le Cardinal Piazza, représentant du Saint-Père, entouré d'une couronne de prélats et de dizaines de milliers de fidèles, dans la cathédrale entièrement restaurée juste à point pour cette cérémonie. Celle-ci manifesta le caractère local de l'Église, tout d'abord parce que la cathédrale de Cologne elle-même est le sanctuaire le plus vénérable du christianisme allemand : par sa propre histoire mouvementée elle en résume en quelque sorte l'histoire tout entière. Elle le manifesta aussi par la proclamation de l'Épître et de l'Évangile en langue allemande, faits par le sous-diacre et le diacre de la messe, après le chant des deux péricopes en latin, et enfin par le sermon que l'ordinaire du lieu prononça pour magnifier le vénérable édifice relevé de ses décombres.

D'autre messes et cérémonies pontificales jalonnèrent encore ces journées. Elles eurent lieu dans les nombreuses églises de la ville, aussi bien dans les anciens édifices romans du centre, restaurés au moins partiellement, que dans les églises construites en style de demain à la périphérie, pour les nouvelles paroisses. Les unes et les autres furent le but de visites guidées, et des albums photographiques en ont conservé le souvenir aux étrangers.

Mais à côté de ces événements proprement liturgiques, il y eut d'autres manifestations de caractère plus populaire, tant par la langue que par le nombre des participants qui atteignaient parfois les centaines de mille. Retenons par exemple la messe basse pontificale accompagnée de chants allemands, célébrée le 2 septembre par le nonce apostolique, Mgr A. Muench, sur une grande plaine appelée *Nord-Stadion*. Elle fut néanmoins plus liturgique que la messe de la cathédrale dont nous avons parlé, à cause des dizaines de milliers de communions qui y furent distribuées. Ajoutons-y la procession fluviale du Saint-Sacrement dans la soirée du 1er septembre, dont les participants ne pouvaient plus se compter.

L'aspect cultuel le moins spectaculaire, mais non le moins expressif du *Katholikentag*, fut la prière, pour ainsi dire ininterrompue, des fidèles dans ces mêmes églises de la ville où souvent le Saint-Sacrement était exposé, ainsi que leurs confessions et communions ; il en prenait figure de pèlerinage. « Des hommes priants, voilà la grande, la prédominante impression que produisait Cologne », écrit la *Herder-Korrespondenz*.

* * *

Venons-en maintenant à un autre caractère de l'Église catholique allemande qui apparut pendant ces mêmes journées, à savoir, son caractère national, étroitement lié d'ailleurs au caractère local que nous a révélé le culte. Le lien entre l'Église d'Allemagne et le peuple allemand tout entier, que releva dans son discours inaugural le prince de Löwenstein, président du Comité central des *Katholikentage*, se manifesta le plus dans la participation d'environ trente mille catholiques venus de la D.D.R. S'il y eut des pèlerins à Cologne, ce furent bien ceux-là, avec leur grande ferveur et leur pauvreté. Divers comités, non moins que des particuliers, les accueillirent avec une franche cordialité ; celle-ci soulignait la fraternité entre les catholiques des deux parties, aujourd'hui politiquement séparées du peuple allemand, fraternité nationale et religieuse, d'une reli-

gion tout ecclésiale ; nationale parce que religieuse, dirait-on mieux. S. Exc. Mgr O. Spülbeck, administrateur apostolique de Meissen, dépeignit en termes qui saisirent l'assistance, la situation de l'Église dans son diocèse. Un orateur laïc témoigna de son côté à son évêque, résidant lui aussi en D.D.R., de ce que ses diocésains se voulaient collaborateurs de la vérité au milieu du mensonge, propagateurs de l'amour dans un pays où est prêché la haine, co-bâtisseurs de la cathédrale là où s'édifie la tour de Babel, combattants là où le diable rôde comme un lion rugissant.

La République fédérale fut représentée à l'inauguration de la cathédrale en la personne de son président, le Dr. Th. Heuss, protestant. Par là on voulut signifier le caractère non moins national que religieux de l'événement. Le Dr. Adenauer et d'autres ministres catholiques, au nom du gouvernement fédéral, ainsi que le bourgmestre de Berlin, prirent part aux principales réunions. Si le Chancellier proclama, comme il se devait, l'unité indissoluble et finalement victorieuse du peuple allemand, il élargit cependant son propos jusqu'aux dimensions de la civilisation occidentale, faite du respect de la justice et de la liberté, et appela les catholiques allemands à la lutte contre le matérialisme athée, l'ennemi le plus puissant qu'elle eût jamais.

Aux deux grandes manifestations de l'Église catholique allemande que j'ai un peu détaillées, j'ajouterai encore l'énumération rapide de quelques autres manifestations : des maquettes de maisons servaient à recueillir, en quêtes énergiques et persévérantes, l'argent nécessaire à la construction d'un *Katholikentagsiedlung* aux environs de Cologne ; les organisations catholiques les plus diverses — n'oublions pas que Cologne est la ville de Kolping — défilèrent, fanions en tête ; des conférences doctrinales de haute tenue furent faites tant par des clercs que par des laïcs devant un auditoire toujours nombreux et attentif ; eurent lieu encore des représentations théâtrales et cinématographiques, des concerts, des expositions d'art ancien et moderne etc.

L'Église catholique allemande n'a pas seulement révélé à Cologne son visage national sur un fond d'européanisme occidental ; elle a montré également sa qualité catholique. N'appelle-t-on pas quelquefois la ville de Cologne la Rome allemande ? Le lien avec l'Église universelle fut rendu très visible par la pourpre de trois cardinaux, un grand nombre de prélats étrangers venus parfois de très loin ; il fut rendu pour ainsi dire « audible » dans l'allocution radiodiffusée du Saint-Père à partir de Castelgandolfo à la séance de clôture, et

écoutée debout par une assistance qui frisait le million. Elle énuméra les grandes tâches du catholicisme allemand, solidaire de celles de la chrétienté tout entière, que des persécutions jusqu'à ce jour inégalées assaillent de toutes parts. C'est précisément cette solidarité qui avait déjà inspiré et dirigé la prière du *Katholikentag*, dont les intentions étaient la paix et les Églises persécutées. Relevons aussi l'installation d'une exposition missionnaire, illustrant les préoccupations universelles des catholiques allemands.

L'Église catholique allemande manifesta-t-elle à Cologne un souci œcuménique, celui des chrétiens séparés ? Le terme même d'*Una Sancta*, qui, dans le langage théologique allemand, le recouvre, ne s'y fit guère entendre, mais on parla souvent, et toujours avec sympathie — même avec applaudissement de l'auditoire —, des frères séparés allemands, des « évangéliques ». L'un d'eux, le Dr. G. H. Schniewind apporta au *Katholikentag* les vœux du *Kirchentag*, institution protestante analogue, vœux qui furent chaleureusement transmis et reçus. Beaucoup d'évangéliques colonais offrirent une gracieuse hospitalité aux catholiques étrangers à la ville. Quant à l'Orient chrétien, tant uni que séparé, il ne parut pas du tout à Cologne. Ce fait marqua un recul par rapport aux journées précédentes de Fulda, en 1954.

* * *

Je me résume. L'Église d'Allemagne m'est apparue à Cologne comme une partie consciente de l'Église universelle, solidaire des autres Églises locales, surtout de celles qui souffrent, ouverte aux besoins du monde entier, et nullement repliée sur elle-même. Mais je l'ai vue aussi très localisée : Église occidentale fortement liée à la nation allemande, héritière d'une grand passé, blessée par une plaie historique dans son corps et dans son âme, — la sécession protestante — mutilée, mais dans son corps seulement, par son actuelle séparation politique. Cette dernière blessure se montra profonde, et surtout par des constrastes. D'une part, l'Église de la République fédérale, glorieuse au milieu d'un monde qui n'en prend guère ombrage, d'autre part, l'Église de la D.D.R. réduite à un minimum à peine vital, et condamnée par un monde hostile à porter son témoignage chrétien le plus souvent dans le silence. Mais il m'est apparu aussi que la scission entre les deux Allemagnes, parce que fonctionnelle seulement, n'avait pas entamé la communion fraternelle des deux parties de l'Église allemande, ni même ses assises nationales. Cette

Église se manifesta une, à la fois glorieuse et souffrante. Ce dernier aspect, on prit grand soin de le souligner, tant dans quelques-unes des conférences sur l'infirmité de l'Église, que par une colossale couronne d'épines suspendue par trois grues au-dessus de l'autel du *Nord-Stadion*, et où les souffrances des catholiques de la D.D.R. étaient entrelacées avec celles de leurs frères de « derrière le rideau de fer ».

Le *Katholikentag* a toujours été une initiative des laïcs. Bien que depuis la dernière guerre la part des « clercs » y ait, dit-on, grandi, je ne fus guère étonné de constater combien l'Église allemande se montra « laïque » à Cologne, non seulement de fait, mais aussi d'intention, soucieuse de faire comprendre au catholique allemand son rôle ecclésial comme laïc, et attentive à le lui faire remplir. Cette dernière vision, en plus des autres limitations que cette note s'est imposées dès sa première ligne, fait saisir, je pense, la limitation pour ainsi dire congénitale du *Katholikentag*.

L'Église a pu apparaître à Cologne, conformément à la devise, comme un « signe de Dieu pour les Nations », mais comme un signe incomplet. Quant à son efficacité, elle ne pourra se révéler que plus tard.

* * *

Le *Katholikentag* de Cologne a été pour tous ses participants, j'ose le croire, une « expérience ecclésiologique », dont le degré de conscience a varié de personne à personne. Les historiens du traité *De Ecclesia* nous disent qu'ils en fut ainsi généralement, dans l'Église d'Occident avant le XVe siècle, et qu'on y vivait l'Église sans chercher à la définir. Mais nous sommes au XXe siècle, et, tant l'auteur de ces lignes que leurs éventuels lecteurs, cherchent une certaine intellection ecclésiologique, le *De Ecclesia* se cherchant, ou « devenant », comme on l'a dit. Je ne crois donc pas dépasser mon but en énonçant maintenant, sans prétention, quelques « thèses » que l'expérience de Cologne m'a suggérées, et qui concerneront surtout l'Église locale.

1. L'Église est le peuple de Dieu : *a*) un *peuple* concret appartenant à telle nation, telle civilisation, telle situation historique; *b*) un *peuple*, non pas une « masse » dont il se distingue par le respect de la liberté individuelle, ainsi que par la différenciation et la hiérarchisation de ses fonctions ; l'image du corps semble bien lui

convenir ; *c*) un peuple *de Dieu*, ce qui le distingue de tous les autres peuples.

2. La fonction liturgique du peuple de Dieu : *a*) Elle est toujours concrètement fonction de l'Église locale et même localisée. Cette évidence est souvent oubliée par les liturgistes, tandis qu'elle devrait commander toute théologie et toute pratique liturgiques. *b*) Elle est action du peuple de Dieu tout entier, mais premièrement et éminemment de ceux de ses membres qui y sont spécialement ordonnés, des clercs. *c*) La célébration du sacrifice eucharistique et de l'office divin qui l'entoure rend le mieux visible le peuple de Dieu ; elle l'unit à l'Église céleste, que la Révélation représente le plus souvent sous une forme liturgique ; elle fait naître en lui une tendance commune vers celle-là, ce qui est un élément important de son unité ; elle intensifie et révèle son caractère eschatologique. *d*) La communion sacramentelle au sacrifice eucharistique signifie et réalise ici-bas l'union du peuple à son Dieu et en fait le Corps social du Christ. Corps social du Christ et peuple eucharistique sont synonymes. *e*) L'Eucharistie justifie visiblement l'application des catégories théologiques de *Sacramentum* et *Res* à l'Église ; elle rend visible l'Église comme moyen de grâce (*Ursakramentum*, disent les théologiens allemands), et l'Église comme réalité de grâce. Cette dernière est le peuple de Dieu qui a communié et qui prie.

3. Les fonctions du peuple de Dieu envers le monde sont pour celui-ci un *Sacramentum :* elles sont toutes, en dernière analyse, son témoignage commun, mais diversifié de par le caractère particulier de chacun de ses membres qui a communié. Les membres laïcs peuvent porter ici un témoignage plus varié que les membres clercs.

4. L'Église locale est catholique et donc vraiment Église, quand elle est unie au centre de la chrétienté et à toutes les autres Églises locales catholiques.

5. Quoiqu'il en soit de leur relation d'origine, l'Église locale est plus visible que l'Église universelle.

* * *

Et maintenant quelques conclusions œcuméniques que le lecteur attend peut-être et qui auront au moins l'utilité de lui expliquer le choix des « visions » contenues dans cette note.

Si le *Katholikentag* n'a pas dû paraître très œcuménique à quelqu'un de peu au courant du mouvement œcuménique contemporain, il a pu révéler à un observateur plus informé de la chose, des ressemblances frappantes et des dissemblances instructives avec celui-ci.

Ressemblances : L'emploi d'une devise pour orienter la conférence. Même souci de la mission de l'Église envers le monde, même insistance sur le rôle spécial et irremplaçable que les laïcs y détiennent ; et même accent sur le message d'espérance qu'elle comporte.

Dissemblances : Aux conférences œcuméniques, la Liturgie eucharistique, au lieu d'être ce qu'elle fut à Cologne, est un problème quand on veut la célébrer en commun et permettre à tous les assistants de communier ; un scandale, quand elle comprend plusieurs services confessionnels séparées ; elle ne rend pas communément visible ni le *Sacramentum*, ni la *Res* de l'Église.

La devise des conférences œcuméniques est toujours christologique ; celle des *Katholikentage*, ecclésiologique. Expliquer la raison de cette différence symptomatique me ferait dépasser les limites de cette note.

J'ai réservé pour la fin, tout en la mettant déjà dans mon titre, la leçon la plus œcuménique, me semble-t-il, de Cologne : la révélation d'une Église locale et catholique, réalité que les non-catholiques refusent à l'Église catholique-romaine qui aurait tout centralisé et absorbé.

Par là surtout le *Katholikentag* a réalisé sa devise dans le domaine œcuménique aussi.

D. C. Lialine.

Le Centenaire des « Études ».

Des fêtes se sont déroulées à Paris il y a quelques semaines pour célébrer le centenaire de la revue bien connue des « *Études* », qui fut, à l'origine, comme on l'a fort heureusement rappelé, une revue unioniste [1]. Nous ne pouvons, en raison de cette circonstance, laisser passer l'occasion de joindre nos vœux à ceux qui ont été adressés au célèbre périodique, et de rappeler ici en quelques mots ses origines.

Tout le monde sait que la Compagnie de Jésus avait pu, grâce à la protection de l'impératrice Catherine II de Russie, échapper en ce pays au Bref de suppression de Clément XIV, *Dominus ac Redemptor* (1773), que les autres souverains d'Europe avaient presque tous promulgué et porté à exécution. Le refuge, tout d'abord dissimulé, des jésuites en Russie fut reconnu par Pie VII en 1801, et c'est alors que les Pères, devenus chapelains des églises étrangères de Saint-Pétersbourg, ouvrirent en cette ville un collège qui obtint une très grande faveur, non seulement auprès des familles d'anciens émigrés français, mais aussi des Russes eux-mêmes. Plusieurs jésuites éminents y parurent, comme le futur général de la Compagnie pour la Russie avant le rétablissement officiel par Pie VII, le P. Grüber, et le P. Rosaven. Les relations qui s'étaient établies alors entre la Compagnie de Jésus et la société russe devaient un jour porter leurs fruits. Plusieurs jeunes orthodoxes éminents, demeurant à l'étranger et devenus catholiques, s'aggrégèrent à la Compagnie, y travaillant avec zèle à la cause de l'Unité chrétienne.

Le jeune prince I. Gagarin, neveu de Madame Swetchine et habitant Paris, fut de ceux-là. Devenu jésuite en 1843, il mit bientôt à exécution de grands projets. Celle de ses œuvres qui mérite d'être surtout soulignée ici, *L'œuvre des saints Cyrille et Méthode*, avait pour but de travailler au rapprochement entre les catholiques et les Orthodoxes par une connaissance mutuelle, destinée à supprimer progressivement les barrières. A cette œuvre, fut tout d'abord annexée une bibliothèque qui s'est fort enrichie depuis et existe encore aujourd'hui à Paris, sous la direction du P. Rouët de Journel. Une revue fut également fondée, dont le premier fascicule parut

1. R. Tandonnet, *Le Fondateur et l'Union des Églises*, dans *Études* 1856-1956 (novembre 1956), p. 182 sv.

en 1856, sous le titre *Études de Théologie, de Philosophie et d'Histoire*. Le premier article de ce fascicule, dû à la plume du P. Gagarin lui-même, était intitulé *De la théologie russe*, et traçait ce programme: « Il faut un intermédiaire qui fasse connaître à l'Europe les travaux des ecclésiastiques russes, et qui transmette à ceux-ci les observations critiques qui pourraient leur manquer dans leur pays. C'est cette place que nous voudrions prendre ». Les temps n'étaient point mûrs, hélas ! pour qu'une revue unioniste puisse se maintenir longtemps dans sa ligne. Au P. Gagarin, un autre rédacteur, jésuite français, le P. Daniel, avait été adjoint. « Au bout de quelques années, a-t-on écrit, des difficultés surgirent. Deux partis se formèrent dans le comité de rédaction ; les uns désiraient que la revue devînt d'intérêt général, et acquît par là même une plus large diffusion. D'autres, et surtout le P. Gagarin, tenaient à ce qu'on ne s'écartât pas du plan primitif »[1]. L'affaire alla jusqu'au Général de la Compagnie et la question fut tranchée dans le premier sens. « Le P. Gagarin ressentit vivement le coup porté à son œuvre. Il voulut la transporter ailleurs, mais le Général s'y opposa »[2]. C'est ainsi que naquirent les *Études*, qui après diverses péripéties, racontées dans le fascicule jubilaire qui vient de paraître, sont devenues la revue si répandue aujourd'hui dans tous les milieux catholiques, puisqu'elle tire à 15.000 exemplaires.

On lira avec intérêt le détail de cette histoire dans l'article que vient de publier le P. Rouët de Journel dans le fascicule jubilaire, *Origine et premières années*, ainsi que les quelques pages consacrées à la mémoire du fondateur des *Études*, le P. Gagarin, dues à la plume du P. Tandonnet, *Le fondateur et l'Union des Églises*. Si les perspectives ont changé un peu depuis lors, et si nous ne sommes plus aujourd'hui hantés par les préoccupations apologétiques d'il y a cent ans, nous devons reconnaître cependant que le programme du fondateur des *Études* coïncidait substantiellement avec celui qu'*Irénikon* s'était tracé au début de son activité en 1926. Et, de ce chef, *Irénikon* peut saluer les *Études* comme son lointain ancêtre.

Les travaux du P. Gagarin ont laissé, malgré la métamorphose de sa revue, des traces profondes. Après lui, d'autres jésuites russes ont continué à faire connaître à l'Occident les problèmes de la Russie chrétienne. Si le nom du P. Martynov est bien connu en raison de

2. M. J. Rouët de Journel, *L'Œuvre des saints Cyrille et Méthode et la bibliothèque slave*, dans *Revue des études slaves*, 1923, p. 90-104.

3. *Ibid.*, p. 93.

ses travaux édités sous les auspices des Bollandistes, on a presque oublié les chroniques de littérature religieuse russe qu'il fit paraître durant de nombreuses années à partir de 1880 dans la *Revue des Questions historiques*, et qui mériteraient d'être réétudiées un jour en raison de leur sérieux et de leur qualité.

De plus, dans le scolasticat de théologie des PP. jésuites de la province de Champagne, établi depuis le siècle dernier à Enghien (Belgique) — endroit qu'ils quitteront prochainement —, quelques slavisants et théologiens unionistes groupés et encouragés au début par le P. Malvy, orientèrent leurs recherches du côté de la Russie. C'est de là que fut tiré en grande partie en 1922 le premier noyau de spécialistes qui composa le corps professoral de l'Institut oriental de Rome depuis cette date.

* * *

Les *Études* furent toujours une revue de « mouvement ». Sans vouloir se situer nécessairement aux postes les plus avancés, ses rédacteurs « s'appliquèrent à demeurer dans la ligne d'une pensée à la fois généreusement humaine et fidèlement chrétienne, aussi étrangère aux prises de position hasardeuses et téméraires qu'aux facilités de l'immobilisme et d'un conformisme paresseux » [1]. L'ampleur avec laquelle ses rédacteurs ont toujours considéré les problèmes les ont fait revenir au cours de ces dernières années aux questions de leurs origines : « problèmes de l'œcuménisme, contribution au renouveau liturgique et pastoral, critique du communisme et du progressisme » [2], dans lesquels les Églises séparées et spécialement la Russie se trouvaient particulièrement engagées. Et tout porte à croire qu'il en sera de plus en plus ainsi, car, nous assure-t-on, « dans une époque comme la nôtre, en perpétuelle recherche et transformation, quiconque prétendrait marquer le pas, perdrait bien vite l'audience des éléments les plus jeunes et les plus actifs des milieux intellectuels et spirituels » [3]. Or, « jamais il ne fut plus nécessaire de serrer de près l'événement, de s'exercer à coller aux faits, de suivre le mouvement de ce siècle jusque dans son ardente et impatiente mobilité » [4]. C'est une joie que de se l'entendre dire par une revue centenaire.

D. O. R.

1. L. Barjon, *Le Centenaire des Études* dans *Études*, novembre 1956 p. 166.
2. *Ibid.*, p. 165.
3. *Ibid.*, p. 168-169.

Comptes Rendus

I. DOCTRINE

Arvid Bruno. — Jesaja. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung. Stockholm, Almqvist, 1953 ; in-8, 354 p., 30 cour. suéd.

— **Die Bücher Genesis-Exodus.** Eine rhythmische Untersuchung. Ibid., 1953 ; in-8, 325 p., 30 cour. suéd.

— **Jeremia.** Eine rhythmische Untersuchung. Ibid., 1954 ; in-8, 282 p. 25 cour. suéd.

— **Die Psalmen.** Eine rhythmische und textkritische Untersuchung. Ibid. 1954 ; in-8, 282 p., 25 cour. suéd.

Déjà en 1920 l'A. avait commencé l'étude du rythme dans l'A. T. hébreu. Dix ans plus tard il publia : *Der Rhythmus der altt. Dichtung*, suivi, en 1935, de : *Das Hebraische Epos*. Ses recherches dans ce domaine l'amenèrent à modifier ses théories, surtout sous l'influence de Nyberg (*Studien zum Hoseabuch*, 1935), qui réagissait contre les corrections arbitraires de la méthode de Wellhausen. L'A. entend garder les apports de la critique textuelle ; plus librement que Nyberg pourtant, il corrigera le texte consonantique. Ce qui caractérise son point de vue, c'est l'importance qu'il attache à l'aspect poétique (« ...aber ich weigere mich bestimmt auf dem Altar des Buchstabens den Geist der Dichtung zu opfern » *Jesaja*, p. 45). Le Texte massorétique lui sert de base. L'intérêt de sa traduction, qui utilise largement ses devanciers allemands, consiste en la division strophique, basée sur le rythme. Déjà Duhm et Kissane avaient publié des analyses strophiques d'Isaïe, mais l'A. applique le principe du rythme également aux parties épiques (cfr. Genèse-Exode). Selon lui, l'élément rythmique n'est point le mètre, mais l'accent phraséologique. Cette théorie est exposée de long en large dans *Jesaja* (p. 9-52). Chaque volume est pourvu d'un commentaire détaillé, qu'on trouve après la traduction. Ainsi le texte biblique, déchargé des notes, se présente d'une façon claire et agréable. D. J. W.

Heinrich Vogels. — Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments. 2e éd. Bonn, Hanstein, 1955 ; in-8, VIII-236 p., 16 DM.

Après trente ans, le célèbre éditeur catholique du N. T. grec a remis à l'imprimeur son manuel de critique textuelle. Ce n'est pas une introduction générale au N. T. mais un commentaire technique de l'édition critique. L'ouvrage contient une partie documentaire (papyrus, manus-

crits, citations et versions) et une partie méthodologique, où passent les leçons d'une très longue expérience. L'exposé se distingue par son érudition philologique et son attachement à la méthode des fautes communes. L'A. regrette lui-même que les périodes de guerre et d'après-guerre lui aient rendu bien difficile la tâche de mettre la bibliographie à jour. Dans un dernier chapitre faisant le point des études en ce domaine, il attend encore quelque bénéfice pour la critique néo-testamentaire des recherches sur Tatien et les versions vieilles latines et syriaques. D. M. F.

The Background of the New Testament and its Eschatology, by **W. D. Davies** and **D. Daube**, in honour of Charles Harold Dodd. Cambridge, University Press, 1956 ; in-8, XVIII-554 p., 70/-.

C. H. Dodd. — New Testament Studies. Manchester, University Press, 1954 ; in-8, VII-182 p., 16/-.

C. H. Dodd. — According to the Scriptures. The Sub-structure of New Testament Theology. Londres, Nisbet, 1953 ; in-12, 145 p., 10/6.

Le beau volume de mélanges offert au Prof. Dodd a été heureusement conçu par ses éditeurs. Il est centré sur deux aspects essentiels des études du N. T. dans lesquels s'est fait un nom le maître de Cambridge qu'il veut honorer : le milieu de pensée néo-testamentaire et son eschatologie. De ces 26 contributions, un bon nombre sont signées de noms célèbres de l'exégèse contemporaine. Parmi les plus remarquables, on lira d'abord la première, celle d'E. C. Blackman ; c'est un plaidoyer convaincu, mais exigeant pour une herméneutique digne de ce nom. Elle critique avec intelligence les efforts accomplis ces temps derniers par des exégètes comme A. Farrer, Thornton ou Vischer, mais en mettant bien en relief le côté positif de leurs travaux. L'étude perspicace de R. P. Casey sur la notion de gnose dans le N. T. et le gnosticisme souligne nettement l'originalité propre à la révélation chrétienne. L'attachante contribution de H. Riesenfeld sur l'aspect « mythologique » de la christologie néotestamentaire retiendra aussi l'attention. Les pages du savant archéologue W. F. Albright étudient ce que nous apportent les récentes découvertes de Palestine pour le problème johannique. Les conclusions en sont très positives : authenticité des *Logia* et de la théologie du IVe évangile, et, d'autre part, « nous pouvons conserver l'assurance qu'il contient les mémoires de l'apôtre Jean » (p. 171). Dans la partie traitant de l'eschatologie, la brève contribution de R. Bultmann n'en est pas moins importante. Elle discute l'eschatologie de Dodd dans *The Bible To-day* et pose à l'A. la question de savoir si « une compréhension théologique de l'histoire ne doit pas découler plutôt d'une compréhension de l'historicité (comme appartenant à l'essence de l'être humain), que d'une compréhension de l'histoire comme déroulement cohérent d'un fait passé (pp. 407-408). Signalons enfin, ne pouvant tout citer, les études d'O. Cullmann sur l'eschatologie et les missions dans le N. T. et celle d'E. Schweizer sur la notion d'Esprit dans le parsisme, le judaïsme, la gnose et le N. T. et l'originalité de ce dernier.

Les études néo-testamentaires du Prof. Dodd rassemblent huit *papers* de l'illustre maître déjà publiés séparément au cours des vingt dernières années. Elles n'ont rien perdu de leur intérêt pourtant, témoin, p. ex.,

celle consacrée au *pap. Egerton 2*, où l'A. s'efforce de démêler l'histoire du texte évangélique dans l'Égypte du IIe siècle ; témoin aussi les deux chapitres consacrés à l'évolution de la pensée de S. Paul, touchant à sa vision du monde et à l'eschatologie.

Ce n'est pas sans plaisir enfin qu'on lira le petit volume « Selon les Écritures ». Il est consacré à la place tenue par les *testimonia* de l'A. T. dans la prédication chrétienne des origines. Les pages si denses qui rappellent l'enracinement dans la Bible des notions essentielles de la christologie primitive ne sont pas les moins suggestives (pp. 114-125). La conclusion souligne l'importance d'une théologie moderne conçue à l'instar de celle du N. T., adaptée aux exigences de la pensée contemporaine, mais solidement enracinée dans le donné biblique. D. E. L.

M. Alberts. — Botschaft des Neuen Testamentes. Tome I. Die Entstehung der Botschaft. vol. 1. Die Entstehung des Evangeliums. vol. 2. Die Entstehung des apostolischen Schriftenkanons. Zollikon-Zurich, Evangel. Verlag, 1947 et 1952 ; in-8, 304 + 504 pp., 22.50 DM et 31.50 Fr. S.

Cette introduction au N. T. est d'un genre tout nouveau. L'A. est un des propagateurs de la méthode de la *Formgeschichte*, mais il ne suit ni la voie de Dibelius ni celle de Bultmann. Son but est d'expliquer le N.T., de l'intérieur, à la lumière de la foi et à l'écoute de l'Esprit-Saint. L'ouvrage dépasse la matière courante des introductions ; on y trouve des éléments que l'enseignement catholique donne dans le traité d'inspiration, d'heuristique et d'herméneutique. Ces deux premiers volumes décrivent la naissance des évangiles et des écrits apostoliques. Une première partie étudie les thèmes de la Voix, du Nom, de la Parole et de la Langue de Dieu. L'A. expose ensuite la formation du message oral de Jésus et du témoignage rendu au Christ, montrant comment Jésus est l'aboutissement de la Loi, des Prophètes et de la Sagesse. Suit l'examen des différents écrits et une étude sur la mission, l'apostolat, les prophètes et les didascales. La minutie scientifique ne rompt pas l'élan théologique de l'ensemble. Les genres littéraires sont largement mis à profit. Signalons quelques positions de l'A. : Matthieu n'est pas attribué à l'Apôtre ni le quatrième évangile à Jean ; l'authenticité paulinienne des Pastorales est maintenue ; la division des écrits est souvent surprenante. L'absence de toute note, de toute bibliographie accentue l'atmosphère kérygmatique de l'ouvrage. Le mérite de l'A. sera non seulement d'avoir fait œuvre neuve, mais aussi d'avoir mis les acquis de la *Formgeschichte* au service de l'annonce de la Bonne Nouvelle et non de l'histoire des religions, et cela sans les préjugés de Bultmann. D. N. E.

A. H. McNeile. — An Introduction to the Study of the New Testament. 2e éd. revisée par C. S. C. Williams. Oxford, Clarendon, 1953 ; in-8, 486 p., 35 /-.

A côté de celle de J. Moffat, plus ancienne, l'introduction de McNeile est la plus connue en terre anglaise. La première édition avait paru en 1927 ; cette seconde édition n'apporte comme changement notoire qu'un chapitre prudent sur la *Formgeschichte*, quelques mises au point sur l'au-

teur des Éphésiens à la suite de l'ouvrage de E. J. Goodspeed et des reretouches dues aux études récentes. L'A. présente les écrits du N.T. d'après leur chronologie historique. Les Pastorales ne figurent pas sous S. Paul ; l'Apocalypse est séparée de S. Jean. La seconde partie comprend la formation du Canon et la critique textuelle (histoire du texte, l'édition de Westcott and Hort et les acquis récents). Un chapitre sur l'inspiration clôt utilement l'ouvrage. D. N. E.

A. Wikenhauser. — Einleitung in das Neue Testament. Fribourg-en-Br., Herder, 1953 ; in-8, 436 p., 21 DM.

L'introduction de A. W. est le fruit de toute une vie d'enseignement à l'université de Fribourg-en-Br. Le manuel fait suite à celui de J. Sickenberger ; l'A. examine dans les trois parties (histoire du Canon, histoire du texte et introduction à chaque livre du N. T.) toutes les questions que pose l'exégèse moderne. Les solutions proposées sont longuement pesées et avancées avec la prudence propre à l'A. Notons son attention pour les découvertes des Papyri, pour la question synoptique, la *Formgeschichte* et, dans un but pratique, pour le sommaire des différents écrits. La bibliographie reste très abondante, même si l'A. se défend d'être exhaustif. On soulignera tout particulièrement la manière avec laquelle il aborde les problèmes soulevés par l'exégèse protestante ; plus de trace de l'apologétique facile et hâtive d'antan : l'ouvrage reflète un sérieux scientifique serein et irénique. Ici encore l'idée unioniste a gagné beaucoup à cette nouvelle atmosphère de l'exégèse. D. N. E.

Synoptische Studien. — Alfred Wikenhauser zum 70. Geburtstag dargebracht. Munich, Zink, 1953 ; in-8, 294 p., 24 DM.

Le Dr. A. W., professeur émérite de l'université de Fribourg-en-Br., compte parmi les exégètes catholiques allemands les plus connus. Il s'est consacré toute sa vie à l'intelligence des Actes des Apôtres et des écrits johanniques, à l'ecclésiologie paulinienne et à la clarification de la question synoptique. Toute son œuvre est marquée par un sérieux scientifique et une minutie dans le détail. Son enseignement universitaire, s'il n'avait pas la saveur des cours de son confrère, le regretté professeur Allgeier, était d'une clarté didactique appréciée de ses élèves. Ces « Mélanges » qui lui sont offerts pour ses 70 ans groupent des contributions catholiques et protestantes sur les synoptiques. De l'ensemble des études deux conclusions s'imposent. Premièrement, dans les évangiles « l'intérêt doctrinal, théologique n'est pas un signe de formation tardive ; une systématisation réglée par les nécessités doctrinales et catéchétiques, plus logique, aurait précédé la systématisation biographique et géographique » (Cerfaux) ; exemples : les multiplications des pains (Cerfaux), le récit de voyage chez Luc (J. Blinzler). Deuxièmement, J. Schmid prend position dans la question synoptique contre Benoît et Vaganay en faveur de l'emploi de Marc chez Matthieu et Luc, sans qu'on soit obligé d'admettre un intermédiaire ; l'étude de R. Schnackenburg sur Marc 9,33 va sensiblement dans le même sens. D. N. E.

W. F. Howard. — The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation, revised by **C. K. Barret.** Londres, Epworth Press, 1955 ; in-8, XIV-327 pp., 16/-.

L'excellent manuel d'initiation aux études johanniques du regretté W. F. H. vient d'être réédité et rajeuni par M. C. K. B. Le texte est celui qu'avait donné W. F. H. pour la troisième édition en 1945. Mais M. B. a eu l'heureuse initiative d'y ajouter deux chapitres supplémentaires : l'un sur la critique du IV[e] évangile de 1931 à 1953 (p. 164 à 172) et l'autre sur l'interprétation de Jean durant cette même période (p. 243 à 268). Ces pages nouvelles étaient indispensables ; M. B. les consacre principalement aux travaux de Hoskyns, Bultmann et Dodd. Des notes à la fin de chaque chapitre, une bibliographie élaguée et mise à jour et de précieux appendices sur des points plus spéciaux rendent cet ouvrage particulièrement utile. On regrettera cependant qu'il ne fasse encore aucune place à la littérature déjà abondante sur les manuscrits de la Mer Morte et leur relation avec les écrits johanniques, et que les travaux de langue française soient présentés de façon nettement insuffisante. D. E. L.

Franz Mussner. — Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes ((Trierer theologische Studien, 5). Trèves, Paulinus-Verlag, 1955 ; XV-175 p., 17,80 DM.

L'épître aux Éphésiens pose encore plus d'un problème aux exégètes. S'explique-t-elle par un mythe gnostique qu'elle aurait assimilé et transposé ? C'est ce que pense l'école de Bultmann. Utilisant la méthode comparative, Käsemann et Schlier se sont efforcés de le démontrer par l'étude du vocabulaire et surtout des motifs mythologiques qu'ils pensaient découvrir dans *Eph.* La thèse de F. M. reprend toute la question. Elle établit que, malgré la similitude de vocabulaire, le monde de pensée dans lequel se meut *Eph.* est radicalement différent de la gnose et qu'il se rattache directement à la pensée des grandes épîtres pauliniennes. Cet excellent travail, précis et bien présenté, fait honneur à la jeune faculté de théologie de Trèves. D. E. L.

Studies in Ephesians, edited by **F. L. Cross.** Londres, Mowbray, 1956 ; in-12, 121 p., 12/6.

Ces huit contributions qui ont été rassemblées et éditées ici par le Prof. Cross, ont été d'abord données sous forme de conférences à la troisième Assemblée sur la théologie et le ministère, tenue à Oxford en 1955. Elles se proposent de mettre en relief, à partir des données de l'épître aux Éphésiens, les principes théologiques qui sont à la base du ministère de l'Église dans le monde moderne. C'est pourquoi, hormis les deux premières études consacrées aux arguments pour et contre l'authenticité paulinienne d'*Eph.* (J. N. Sanders et D. E. Nineham), toutes les autres sont centrées sur la doctrine de l'épître concernant la vie de l'Église et la pastorale. La dernière d'entre elles, la plus longue et, peut-être, la plus remarquable, s'attache à définir le « mystère » chrétien (S. M. Gibbard). Elle reprend et discute le point de vue de dom O. Casel, en fait bien ressortir l'aspect positif et

se termine par des suggestions pour une reviviscence du sens du mystère dans la pastorale des sacrements. Ce petit volume conçu dans un but avant tout pratique, mais sérieusement informé et largement ouvert, exercera sûrement une heureuse influence. D. E. L.

Karl Stürmer. — Auferstehung und Erwählung. Gütersloh, Bertelsmann, 1953 ; in-8, 200 p., 24 DM.

Résurrection et élection, cette double direction de la pensée paulinienne est un fait dont la perspective trop unilatérale des Réformateurs, axée sur la justification, n'a pas tenu suffisamment compte. Si Paul s'oppose au légalisme du judaïsme, il s'en prend non moins à la prétendue sagesse de l'hellénisme. Dans sa doctrine il existe une tension réelle qui n'est transcendée que par la place centrale qu'il donne à l'œuvre du Christ. Cette étude consciencieuse élargit bien des idées reçues de l'exégèse traditionnelle. On s'étonne cependant qu'elle ignore certains ouvrages aussi importants que celui de dom J. Dupont sur la Gnosis paulinienne.

D. E. L.

H. M. Féret, O. P. — Die geheime Offenbarung des heiligen Johannes. Eine christliche Schau der Geschichte. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1954 ; in-8, 264 p., 14,50 DM.

C'est une heureuse initiative que d'avoir traduit en allemand l'ouvrage du P. F. sur l'Apocalypse. Composé aux heures les plus sombres de la dernière guerre, il donne aux chrétiens la clef véritable de ce livre mystérieux et si souvent interprété avec extravagance. On n'oubliera pas que ce commentaire fut une des premières publications qui mit en relief l'importance de la théologie de l'histoire pour une interprétation authentique de l'espérance chrétienne. On ne peut que souhaiter à cette édition allemande le succès mérité qu'a connu l'original français.

D. E. L.

Eranos-Jahrbuch 1947 (Band XV). **Der Mensch** (erste Folge), hrsg. von Olga Fröbe-Kapteyn. Zurich, Rhein-Verlag, 1948 ; in-8, 438 p.

Eranos-Jahrbuch 1948 (Band XVI). **Der Mensch** (zweite Folge) mit 9 Tafeln und 9 Abbildungen im Text, hrsg. von O. F.-K. Zurich, Ibid., 1949 ; in-8, 490 p.

Ces deux vol. de la célèbre coll. des rencontres Eranos d'Ascona sont consacrés à l'étude de l'Homme dans la pensée philosophique et religieuse. Bien que déjà anciennes, ces pages n'ont pas perdu leur actualité. Parmi les contributions qu'elles rassemblent, certaines sont de premier ordre. Signalons particulièrement les deux études du P. H. Rahner sur *L'image de l'homme d'après Origène* (t. XV, p. 197) et *L'homme et le jeu* (*der spielende Mensch*) (t. XVI, p. 11). Dans la seconde surtout l'A. unit l'érudition à la pensée vigoureuse et originale qui lui est coutumière. On retrouvera dans les pages que G. Quispel consacre à *L'homme gnostique* chez Valentin (t. XV, p. 249 s.) et Basilide (t. XVI, p. 89 s.) les thèses très personnelles de ce spécialiste sur la gnose hétérodoxe du IIe siècle, son origine et . .

signification religieuse. Il faut mentionner en outre d'autres communications remarquables comme celle de G. van der Leeuw sur *L'homme et la civilisation* (t. XVI, p. 141 s.) ou de K. Kérényi sur l'*Urmensch* dans l'antiquité classique (t. XV, p. 41 s.) et sur *L'homme et le masque* (t. XVI, p. 183 s.), ou encore celle de K. L. Schmidt sur *L'homme comme image de Dieu dans l'A. T. et le N. T.* (t. XV, p. 149 s.). D. E. L.

Fredericus Stegmüller. — Repertorium biblicum medii aevi. T. IV : Commentaria. Auctores N-Q ; t. V : *id.* R-Z. Madrid, Inst. Fr. Suárez, 1954-1955 ; in-8, 496 et 452 p.

La dernière étape avant les dissertations et les index est désormais franchie, le relevé alphabétique des commentaires bibliques médiévaux est complet (voir *Ir.*, t. XXV (1952), p. 93 et t. XXVII (1954), p. 482). Presque un millénaire de réflexion scripturaire est inventorié de la sorte. Rappelons qu'il ne s'agit que des auteurs latins ou traduits en latin. C'est ainsi que la période ancienne est représentée dans ces derniers volumes par Nicétas de Rémésiana et Rufin d'Aquilée qui n'a guère laissé comme exégèse que des traductions d'Origène. Pierre de Tripolitaine prolonge la pensée augustinienne. Comme Orientaux, on remarque Philon le Juif et surtout Origène qui fut lu énormément encore au moyen âge. Celui-ci a véhiculé aussi les reliques littéraires du martyr Victorin de Pettau (Ptuj sur la Drave) d'origine grecque (m. 304), d'Olympiodore, diacre d'Alexandrie et d'Oecuménius, comte d'Isaurie et rhéteur, tous deux du VIe s., et de l'hérétique Pélage. On a collectionné les scolies de Patérius, glossateur de S. Grégoire et de quatre de ses émules pseudépigraphiques. La maigre production des siècles suivants reprend avec Raban Maur, Sedulius Scotus et Remy d'Auxerre. La science monastique fera la transition quasi seule jusqu'au XIIe s. ; quelques noms émergent, tels Tietlandus, prieur d'Einsiedeln (Ve s.) et Williramus d'Ebersberg (XIe s.). A cette époque surgit un groupe de convertis du judaïsme autour de Salomon-Ben-Isaac de Troyes (1040-1105) à ne pas confondre avec Salomon-Ben-Levi, mieux connu sous le nom de Paul de Burgos qui vécut plus tard (1351-1435). Quelques disciples de Sal.-Ben-Isaac ont écrit à leur tour : Éliézer de Beaugency, Joseph-Ben-Siméon Kara de Troyes, Joseph-Ben-Isaac Bekor Shor d'Orléans et Samuel-Ben-Meir (Raschbam). La scolastique s'échafaude sur une série de *Pierre*, P. Lombard, P. Comestor, P. de Poitiers, P. de Tarentaise, etc. tandis qu'il est réservé aux *Thomas* d'en dresser le faîte, Th. d'Aquin ou d'en consolider les fondements, Th. de Vio, dit Cajetan ; le génial Roger Bacon a sa place dans cette phalange. A l'honneur de leur ordre et de leur nation plusieurs se distinguent par leur étonnante fécondité ou la profondeur de leur science. Ainsi les dominicains Nicolas de Gorran, Nic. de Lyre et Pierre Olivi, les bénédictins Odon de Châteauroux et Pierre Bersuire (Berchorius), Pierre de Rosenheim et Nic. de Dinkelsbühl, tous deux de l'abbaye de Melk, le Cistercien Philippe d'Eichstätt. Nommons encore, Rupert de Deutz, abbé de St-Laurent à Liège, Philippe de Harvengt, abbé prémontré de Bonne-Espérance (dioc. Tournai), Pierre Tschech de Pulka en Allemagne et Ponce Carbonelli en Espagne. La tradition britannique se perpétue encore par Robert de Bridlington et

Richard Rolle, chanoines de S. Augustin, entre lesquels se place, nouveau Bède, Étienne Langton (1150-1228), connu par son système de péricopes bibliques. Complétons cette liste par deux auteurs de *glossaires scripturaires* : Pierre Cantor et Simon de Hington. Attendons maintenant les appendices annoncés pour avancer plus vite dans cette forêt touffue.

D. M. F.

E. Stommel. — Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe. Theophaneia, 5. Bonn, Hanstein, 1950 ; in-8, 112 p., 7,80 DM.

Après D. Neunheuser et H. Scheidt, M. E. S. s'est efforcé de faire progresser la question de la bénédiction de l'eau baptismale du rite romain et de son épiclèse. L'A. fait en premier lieu, après avoir proposé une division du texte et des rubriques, l'histoire détaillée de cette bénédiction (p. 20-38). Il tente de distinguer d'une part une première partie d'origine romaine ancienne (avec d'ailleurs une interversion) et un second groupe de prières d'origine gallicane, comportant en particulier l'épiclèse ellemême. Dom B. Capelle a récemment contesté le principe de cette division en se refusant à croire à l'origine gallicane de l'ensemble du second bloc dont les sacramentaires gallicans n'offrent d'ailleurs aucun parallèle (*Bible et Vie chrétienne*, mars-mai 1956, p. 39-40). L'A. étudie ensuite la solennelle épiclèse consécratoire et ses rubriques, en particulier la triple répétition. Mais la plus grande partie de l'étude est consacrée à la plongée du cierge et surtout à l'insufflation qui, toutes deux, accompagnent l'épiclèse. L'A. rappelle toutes les tentatives faites pour rendre compte d'une manière exhaustive de ces deux rites (Usener, Bauerreis etc) grâce aux ressources de la symbolique et de la liturgie comparée et propose de nouvelles explications D. H. M.

Hans-Joachim Schoeps. — Urgemeinde und Gnosis. Tubingue, Mohr, 1956 ; in-8, 88 p., 9,20 DM.

Certains savants ont fait grief à M. H. J. S. de tirer des conclusions indues sur les origines de l'ébionisme, dans ses deux ouvrages consacrés au judéo-christianisme (cf. *Irénikon* XXVI (1953), p. 80-81). L'A. reprend le problème en y apportant plusieurs nuances que lui fournissent principalement les découvertes de Qumrân. Il y montre la doctrine ébionite comme une réponse au dualisme gnostique et plus spécialement au marcionisme. Disons cependant que bien des reconstructions de M. S. paraissent encore assez aventurées. La relation entre le judéo-christianisme tardif et la communauté de Jérusalem du premier siècle reste à démontrer.

D. E. L.

J. A. Fischer. — Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des naturlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte, t. 1. Munich, Max Hueber, 1954 ; in-8, XXV-318 p., 21,80 DM.

Dans ce premier volume, le professeur J. A. F. traite de la conception de la mort et de celle de l'état de l'âme immédiatement après la mort,

telles qu'on les trouve dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles. Malgré bien des imperfections et des erreurs de l'un ou l'autre, parmi les premiers auteurs chrétiens, leur conception de la mort dépasse de loin les conceptions hellénistiques. Quant à l'état de l'âme après la mort, bon nombre d'écrivains anciens ont parlé d'un séjour intermédiaire de toutes les âmes dans l'Hadès ; cela s'explique par l'influence de la tradition sémitique, ainsi que par le fait que l'Écriture donne peu de notions claires au sujet de cet état et que c'est surtout l'attente de la parousie qui occupe la pensée des anciens ; S. Irénée ajoute une raison d'ordre christologique : la valeur sotériologique de la descente du Christ aux Enfers. Ces mêmes auteurs tiennent toutefois à la rétributions immédiate, quoique incomplète. A partir de S. Cyprien, en Occident, et de Clément d'Alexandrie, en Orient, on a abandonné presque partout cette opinion théologique. L'A. fait ressortir comment les mêmes expressions peuvent avoir des significations différentes chez les divers auteurs, ainsi par exemple *refrigerium* et *supplicium* (avec les termes correspondants en grec), paradis, Hadès, sein d'Abraham. D. M. v. d. H.

K. H. Rengstorf. — Seder Naschim. Text, Übersetzung, Erklärung. (Coll. Rabbinische Texte, Erste Reihe : die Tosefta, B. 3, H. 1-3). Stuttgart, Kohlhammer, 1953 ; in-8, 132-56 p., 18 DM.

Ces trois premières livraisons nous mettent en possession de la première partie du livre *nasim* (= femmes), appelé *yebamot* (= belle-sœurs), où sont traitées les questions du lévirat. On y trouve d'abord une traduction intégrale, qui s'attache à suivre le texte original de très près. La lecture appelle constamment à des notes de tout genre, philologiques, critiques, analyses de formes de pensée techniques, références et examen de parallèles bibliques ou rabbiniques. Par elles-mêmes elles constituent une étude approfondie du texte et une garantie pour l'édition. Nous trouvons ensuite l'édition du texte original, dont le dernier chapitre (XIV) nous sera donné dans la livraison suivante. Nous attendons également un appendice critique pour introduire aux problèmes d'établissement du texte. L'A. était spécialement préparé à ce travail, ayant déjà publié le traité mischnaïque du même nom (cfr K. H. Rengstorf, *Jebamot*, Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang, die Mischna, III Seder Naschim; Giessen, 1929). C'est là qu'on trouvera ce qu'il faut pour les questions d'introduction, d'origine et d'histoire du lévirat, ainsi que pour la question délicate du rapport entre mischna et tosephta.
D. A. T.

M. Doumeth. — Anthologie syriaque. Première sélection établie par L. Costaz, S. J., et P. Mouterde, S. J. (Publications de l'Université libanaise, section des sciences philologiques, I). Beyrouth, 1955 ; in-8, 93 p.

L'ouvrage fait suite à la grammaire syriaque de L. Costaz (v. *Irén.* t. 28 (1955), p. 344) et s'adresse au même public : les petits Maronites. A côté de quelques morceaux désormais classiques dans les chrestoma-

thies syriaques on trouve aussi du nouveau. Remarquons que les AA. se limitent à des morceaux de genre plutôt narratif et éliminent ce qui est plutôt idéologique. Ils n'hésitent pas à s'enrichir de la littérature tardive (Barhebraeus). Plus qu'une chrestomathie, cet ouvrage tend à être une anthologie, dont nous n'avons ici qu'une première sélection. Tout est en *serṭā* et vocalisé. Une seconde sélection devra élargir ce champ. C'est aussi dans la mesure où l'idée d'anthologie s'élaborera, que l'ouvrage gagnera de l'intérêt en dehors des écoles du Liban. D. A. T.

Évêque Cassien. — Christos i pervoe christianskoe pokolenie. (Le Christ et la première génération chrétienne ; en russe). Paris, YMCA, 1950 ; in-8, VI-370 p.

L'A. a refondu sous cette forme le cours qu'il avait professé avant la dernière guerre aux étudiants de première année de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris, afin de les munir dès le début du bagage exégétique nécessaire à la compréhension de leur programme théologique complet ; il en est sorti un manuel d'histoire néotestamentaire. Il est divisé en deux grandes parties : l'histoire évangélique ; l'histoire de l'âge apostolique, elle-même divisée en quatre périodes et centrée autour de Jérusalem, Antioche, Rome et Éphèse. L'exposé semble bien au courant de la science biblique contemporaine. Relevons-y quelques traits qui paraissent particulièrement Orthodoxes : le christianisme compris comme religion essentiellement historique ; le Royaume de Dieu qualité de vie différente de celle de notre éon ; le salut vu comme déification et s'étendant au cosmos entier ; l'importance attribuée à l'Église de Jérusalem ; le Millenium de l'Apocalypse interprété, bien qu'avec des réserves, comme la réintégration finale d'Israël ; l'admiration émue pour les écrits johanniques qui ne sont pas considérés comme le dernier mot de la Révélation, car celle-ci se continue dans l'expérience spirituelle et la vie de l'Église (p. 365). — Notons au point de vue exégétique la curieuse opinion de l'A. sur l'épître de Jacques, réponse de l'Église de Jérusalem à l'épître aux Hébreux écrite en Italie. Mgr Cassien exprime l'espoir que son ouvrage pourra être utile à d'autres que ses étudiants. Cet espoir est justifié. D. C. L.

Charles Journet. — L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative. II : Sa structure interne et son unité catholique. (Bibliothèque de la Revue thomiste). Paris, Desclée de Brouwer, 1951 ; in-8, 1394 p.

Quelle « brique », s'écriera-t-on en soupesant ce volume ! Brique, peut-être, mais qui a sa place de choix dans l'édifice de l'ecclésiologie catholique, laquelle est, comme on le dit souvent, en devenir ou en construction. Je ne puis songer à la soupeser ecclésiologiquement d'une façon un peu complète dans un simple compte-rendu. Il faudra que je me contente de quelques remarques seulement. Et d'abord le volume a une idée centrale, autour de laquelle il s'organise avec profusion de nuances et qui lui sert de clé très finement travaillée, sinon ciselée ; c'est l'âme créée de l'Église qui découle de la grâce capitale du Christ et se nomme la grâce sacramentelle et orientée, pleinement christoformante et donc sanctifiante. Là où cette grâce existe, l'Église est en acte achevé ; mais là où elle n'existe que

sous une forme moins complète, l'Église, elle non plus, n'existe qu'en acte initial ou tendanciel (p. ex. les Églises appelées dissidentes). Cette position de base est propre à Mgr J. et introduit dans la définition même de l'Église la charité sacramentelle et orientée à la suite, pense-t-il, de la Prière Sacerdotale du Seigneur. En faire autrement serait, d'après lui, « comme si on voulait définir l'homme par son cadavre » (p. 1183). De plus il considère son opinion comme diamétralement opposée à la conception protestante, et spécialement à celle de Barth. Quant aux autres problèmes ecclésiologiques, ils se trouvent très bien définis dans une *Table des matières* détaillée ; l'intention de l'A. est d'ailleurs de ne pas « exploiter à fond ces thèmes, mais de marquer leur point d'insertion dans la théologie de l'Église » (p. 989). Ceci est déjà très précieux. Je donnerai donc un résumé de cette *Table*. Le volume est divisé en trois parties, subdivisées en chapitres, sections et paragraphes : I. *La structure interne de l'Église : le Christ, la Vierge* (Ch. III (p. 382-453) : *la Vierge est au cœur de l'Église*, il est tout un traité mariologique et contient de très bonnes mises au point). II. *Les parties composantes de l'Église ; l'âme créée et le corps de l'Église* (Ch. VI : *L'âme créée de l'Église*. Section I : *Définition de l'âme créée de l'Église*. Section II : *Déchirures de l'Église*, avec un excursus : *Sur le rapprochement entre catholiques et orthodoxes* (p. 859-871). Ch. VIII *Le corps de l'Église*. Section I : *Nature du corps de l'Église*. Section II : *Les propriétés du corps de l'Église* avec le par. III : *Par son corps toute l'Église est visible en transparence*. Section III : *Les membres du Christ et de l'Église* avec un excursus sur l'*ecclésiologie de Karl Barth*). III. *Propriétés de l'Église en tant que composée d'âme et de corps* (Ch. IX : 1. *L'Unité catholique de l'Église comme mystère* (pour la foi) *et comme miracle* (pour la raison naturelle). 2. *De l'Unité catholique comme propriété mystérieuse de l'Église*. 3. *De l'Unité catholique comme note miraculeuse de l'Église*). Conclusion : « *Pour que tous soient* un » : *Les réalisations de la prière du Sauveur pour l'unité*. — La méthode est spéculative, comme le titre du volume l'indique, et vise à une parfaite précision en une matière très délicate. Mais elle se veut également traditionnelle et historique (parmi les Pères, S. Augustin prédomine). — Les conclusions peut-être les plus originales de l'A. sont : 1) la notion de membre de l'Église, qui est « analogique et proportionnelle » (p. 1058) parce qu'elle implique une variété de degrés de participation à l'âme créée de l'Église, lesquels sont énumérés dans un tableau synoptique (p. 1080) ; 2) Quand un membre de l'Église pèche, il reste membre sauf les cas d'hérésie, de schisme et d'apostasie, parce qu'il garde un lien avec l'âme créée de l'Église, lien que l'A. appelle mystérieux et dont l'existence est, d'après lui, prouvée, entre autres, par le sacrement de pénitence (p. 1073) ; 3) La sainteté de l'Église : l'Église n'est pas sans pécheurs mais sans péché (p. 1292). — Le résumé de la *Table des matières* donné plus haut, nous montre suffisamment l'intérêt œcuménique du volume ; il culmine peut-être dans le paragraphe : *Il ne manque rien* DANS *l'Église. Il manque* A *l'Église tout ce que lui ravit la cité du mal. Le bien qui se fait chez les dissidents ne manque* PAS *à l'Église* (p. 1215-1222), et dans les nuances que l'A. apporte aux questions analogues des *Chrétiens désunis* du P. CONGAR. — L'A. cite souvent l'encyclique *Mystici Corporis Christi*, sans en adopter cependant la notion fondamentale des deux missions constitutives de l'Église ; et, telle quelle, celle de visibilité, surtout dans l'affirmation (p. 821) qu'un

hérétique occulte n'est plus membre de l'Église. — Une des raisons du caractère prolixe du volume et des répétitions qu'il contient, lesquelles sont souvent à l'avantage de la mémoire du lecteur, est qu'il groupe, sans les unifier suffisamment, diverses études parues antérieurement dans des revues. Tel quel il est digne d'une lecture attentive et est, grâce à un Index détaillé, un instrument de travail et de référence. D. C. L.

Pravoslavnaja Mysl (La Pensée Orthodoxe). Travaux de l'Institut de théologie Orthodoxe de Paris. Cahiers IX et X. Paris, 1953-1955 ; in-8, 167 + 178 p.

Le cahier IX donne la *Chronique de l'Institut* pour 1949-52. La plupart de ses articles sont consacrés au centenaire du concile de Chalcédoine. Plusieurs savent sans doute déjà, mais il n'était pas inutile de le rappeler, combien le dogme de Chalcédoine est central pour la pensée religieuse russe contemporaine. Le canon 28 du concile est déclaré controversé dans l'Orthodoxie elle-même. Comme non-chalcédonien signalons l'article du baron J. MEYENDORFF : *Aux origines de la controverse du « Filioque »*. — Le cahier X contient deux discours académiques prononcés à l'occasion de deux autres centenaires, celui de V. SOLOVIEV (1953) par B. ZENKOVSKIJ, et celui du concile œcuménique de 553, par A. KARTAŠEV qui se propose d'en tracer l'« icone » tout en se livrant, en passant, à quelques pointes antiromaines. Le *Saint Pierre* de O. CULLMANN est recensé deux fois : d'une façon plus prolixe et ecclésiologique par N. AFANASJEV ; d'une façon plus brève et d'allure exégétique par l'évêque CASSIEN. Il y a aussi une étude de L. ZANDER sur les mouvements « catholicisants » dans le protestantisme contemporain. La Bibliographie ne rend compte que de quatre livres, tous de théologie occidentale mais qui sont de premier ordre. L'archim. CYPRIEN regrette que dans le *Das Konzil von Chalkedon II* (comme il l'avait déjà fait pour le volume I) on ne mentionne guère les ouvrages russes parus avant la révolution, sur la matière. Le cahier se termine par une Chronique de l'Institut pour l'année 1953. D. C. L.

J. A. Jungmann. — Missarum solemnia, Explication génétique de la Messe romaine (« Théologie » 21). — Paris, Aubier, 1954 ; in-8, 466 p.

Un ouvrage extraordinairement riche où on trouve : une *théologie* (et la mieux ressourcée qui soit), une *histoire* dont chaque progrès (au sens purement chronologique parfois) est solidement établi sur pièces et chaque nuance exposée avec clarté, une *documentation* si riche que tout liturgiste aura besoin de son Jungmann autant que le théologien de son Denzinger... et de son Jungmann. L'original allemand de cet ouvrage a été recensé dans *Irénikon* pour sa première édition (1948) et sa troisième (1952, déjà !) : *voir tome* 22, (1949), *p.* 216-218 *et tome* 26 (1953), p. 206-207. La traduction française a pu bénéficier de la 2e édition allemande dès son 2e volume. Elle s'achève avec ce 3e volume, nanti de tables très détaillées (plus détaillées que celles de la 2e édition allemande, mais moins que celles de la troisième qui s'enrichissaient d'un Index des références bibliques. Ce volume est consacré entièrement au Canon (de la Préface, incluse,

à la conclusion de la Messe). On y apprendra en particulier les mobiles qui ont écarté la Préface du Canon, le sens du *Communicantes* et de la pléthore de signes de croix, une explication de l'Épiclèse, l'évolution des rites de la Consécration et de la *Commixtio*, et tant d'autres détails d'une histoire qui n'est pas seulement celle des rites, mais celle du dogme et de la théologie.

D. B. R.

J. R. Geiselmann. — Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Fribourg-en-Br., Herder, 1955 ; in-8, XX-438 p., 25,60 D-M.

L'A. est avec K. Adam l'un des meilleurs représentants actuels de l'école théologique catholique de Tubingue. Celle-ci a toujours voulu contribuer plus particulièrement à guider la pensée humaine aux prises avec la Révélation. Cette tradition n'est pas morte. Le présent ouvrage le prouve, car en nous donnant l'anthropologie théologique du plus grand maître de Tubingue, J. A. Möhler, l'A. veut nous mettre en main de quoi amorcer une réponse chrétienne au problème primordial de l'Occident, celui de l'existence humaine. Les quatre parties de l'ouvrage suivent la recherche dramatique de Möhler, l'évolution et la transformation de sa pensée anthropologique, chemin énorme parcouru en quatorze années à peine. Face à la destruction de l'unité dans l'homme par l'illuminisme, le Möhler romantique de l'*Unité dans l'Église* (1825) voit l'homme chrétien uniquement à partir de Dieu et de l'Esprit-Saint. La lutte avec l'idéalisme théologique de Schleiermacher amène Möhler dans son *Athanase* (1827) et son *Anselme* (1828) à envisager l'existence propre de l'homme comme être libre devant le Dieu transcendant dont il est l'image. Dans un troisième stade, l'anthropologie de Möhler est élaborée à partir de l'homme ; dans la situation de l'homme sous le péché il importe de sauvegarder la liberté, point d'insertion du salut. Cette dernière position, Möhler l'a prise dans sa *Symbolique* (cinq éditions de 1832 à 1838), en réponse au réveil luthérien. La quatrième partie est consacrée à la justification et à la sanctification de l'homme régénéré. L'ouvrage est un modèle de méthode sûre ; la pensée de Möhler est placée dans son contexte concret. Ainsi pour situer l'interprétation première de Möhler de la *communio sanctorum* comme « participation aux choses saintes », l'A. ne craint pas de nous donner une explication de 60 pages. Pour saisir l'évolution de la pensée de Möhler des années de 1832 à 1838, l'A. a entrepris l'histoire du texte des cinq éditions de la *Symbolique* dont il nous livre les résultats, comme il a relevé aussi soigneusement les événements qui ont motivé les changements. La pensée de Möhler est un stimulant pour la théologie moderne en bien des points : tels la prise au sérieux des problèmes de son temps, les fruits que procure une référence intelligente à la théologie patristique et scolastique. D'autres faits méritent une attention particulière du point de vue unioniste : le passage de Möhler de la pneumatologie à la christologie, le contact fructueux pour sa théologie avec la pensée protestante, « son intuition géniale » de l'existence humaine en face de la vie intra-trinitaire, où Möhler est resté un isolé à moins qu'il soit apparenté aux mystiques tels que Ruysbroeck. L'A. en écrivant ce livre a, avant tout, voulu inciter la théologie catholique à chercher une réponse à la théologie de l'exis-

tence telle qu'elle est posée par R. Bultmann. L'esprit de Möhler faciliterait cette besogne. D. N. E.

Paul Tillich. — Der Protestantismus. Stuttgart, Steingrübern, 1950 ; in-8, 324 p.

The Theology of Paul Tillich (The Library of Living Theology, éd. par Ch. Kegley et R. Bretall, I). New-York, Macmillan, 1952 ; in-8, 370 p., 5 dl. 50.

Quoique la pensée du grand théologien américain qu'est P. Tillich soit restée fondamentalement européenne, voire allemande, son ouvrage sur le protestantisme se distingue par l'objectivité des analyses, qu'explique le point de vue libéral de l'A. On remarquera que son érudition étendue et son intérêt pour toute science lui ont permis d'enrichir ses exposés de maints détails qui échappent normalement aux théologiens. Il nous présente ici les résultats d'une période de travail de vingt ans, pendant lesquels il a été fortement influencé par les circonstances politiques assez variées (dont il sera question dans la partie autobibliographique de l'ouvrage suivant). Il a vu d'une façon toujours plus claire qu'à l'intérieur du protestantisme une dissociation s'est produite entre principe et réalité. Dans les 18 chapitres on trouve chaque fois la confrontation d'une exigence de la réalité religieuse de l'homme avec le principe protestant. Ces chapitres sont divisés en cinq groupes : *Religion et Histoire*, *Religion et Culture*, *Religion et Morale*, *Protestantisme*, et enfin *La crise actuelle*. On lira avec grand intérêt les chapitres 6 : Philosophie et Théologie ; 7 : Nature et Sacrement ; 8 : L'idée et l'idéal de la personnalité et 15 : *Fin de l'ère (Zeitalter) protestante* ? L'introduction mettra le lecteur au courant de la conception de l'histoire que se fait l'A., lui fera comprendre ce qu'il entend par le terme « ère protestante ».

Le second ouvrage est le premier volume d'une nouvelle série. Les éditeurs se proposent de publier des volumes contenant, après une introduction autobibliographique, des études critiques sur la doctrine des grands théologiens de notre époque. Il est significatif qu'on ait commencé par la théologie de M. Paul Tillich. L'importance des notices autobibliographiques, quelques sommaires soient-elles, pour une meilleure compréhension de la doctrine, n'a point besoin d'être soulignée. Pour les études critiques on a su intéresser des savants de premier plan comme W. Horton, Th. Siegfried, R. Niebuhr etc. A la fin on trouve une réponse aux critiques par M. Tillich lui-même, suivie d'une bibliographie détaillée. Il est clair que la possibilité d'un changement de la pensée n'est jamais exclue tant qu'il s'agit des théologiens vivants, mais cette série ne tardera pas à prouver son utilité, surtout si les volumes suivants possèdent les mêmes qualités que cette première publication.

D. P. B.

J. E. Rea. — The Common Priesthood of the Members of the Mystical Body. Westminster U.S.A., Newman Bookshop, 1947 ; in-8, IX-259 p., 3 dl. 50.

Une étude honnête et qui a le mérite de la clarté. Entre les antinomies classiques (religion personnelle ou sociale, intérieure ou sacramentelle,

Église terme ou instrument), les hérétiques d'une part, l'Église catholique de l'autre, ont choisi. Ce choix commande la doctrine du sacrifice et, corrélativement, du sacerdoce. Le sacrifice, pratiquement escamoté chez les premiers, est solidement maintenu dans l'Église qui possède une doctrine ferme sur le sacerdoce des fidèles. — Le schéma de l'auteur est net. En diptyque dont le premier panneau présente la doctrine des hérétiques, il expose la pensée de Tertullien et de Valdès, de Wyclif et de Calvin, patrons, respectivement, du sacerdoce des saints, des prédestinés et des fidèles ; le deuxième panneau détaille la pensée de saint Augustin et de saint Thomas. — Sans lui en dénier le strict droit, on doit regretter que l'A. n'ait pas étoffé davantage le choix de ses sources : une comparaison entre Wyclif et Huss n'eût pas manqué d'intérêt et le témoignage d'une tradition patristique plus éclectique eût nuancé certaines affirmations un peu sommaires (p. ex. : dans la prière privée l'individu n'adore pas Dieu en tant que membre de la communauté ; Saint Thomas a « découvert » que les caractères du baptême et de la confirmation sont les instruments de notre configuration au Christ dans son sacerdoce). Il est plus étonnant que l'A. semble ignorer totalement l'ouvrage du P. Dabin sur le Sacerdoce royal des fidèles qui lui eût fourni, au minimum, une abondante anthologie patristique et contemporaine. D. B. R.

T. F. Torrance. — Royal Priesthood (Scottish Journal of Theology Occasional Papers, N° 3). Édimbourg, Oliver et Boyd, 1955 ; in-8, 108 p.

« Le temps est certainement venu pour une véritable réunion des Églises sur une base biblique et doctrinale et dans une plénitude de foi et de constitution (*order*) ; aucune Église n'en deviendra plus pauvre mais toutes en sortiront enrichies ». C'est avec cette phrase que le professeur T., théologien presbytérien écossais très en vue dans le mouvement œcuménique, termine son étude qu'il veut précisément de cette qualité œcuménique, en la basant sur la Bible (étudiée à l'aide de Kittel), Calvin, et parmi les contemporains, Barth et J. A. F. Robinson. Divisée en cinq chapitres, de facture très dense, elle contient, à côté de principes ecclésiologiques fréquents chez les théologiens protestants, le principe fondamental suivant, que l'A. appelle eschatologique : tout en existant dans l'éon présent avec ses limitations et sa caducité, l'Église appartient déjà à l'éon futur parce que le Seigneur ressuscité et monté à la droite du Père, se l'unit comme Corps. Cette dualité commande un double sacerdoce : le sacerdoce du Corps entier, constitué par le baptême et devant persister dans l'éon futur ; le presbytérat corporatif, dérivant de l'ordonnance de l'Eucharistie, devant servir à l'édification historique du Corps et voué donc à disparaître quand celui-ci sera arrivé à la perfection eschatologique. C'est dans ce presbytérat que pourra, pense l'A., s'intégrer l'épiscopat compris comme signe, et non pas comme sacrement, de l'unité et de la continuité de l'Église. — M. T. touche, à maintes reprises, aux choses catholiques : il prend p. ex. saint Thomas à témoin pour nier le caractère sacramentel propre de l'épiscopat ; mais à quoi bon puisqu'il nie le caractère sacramentel de l'Ordre en général ? (p. 57 est reprise une affirmation qui devient fréquente chez les théologiens protestants pour prouver la

méfiance de l'Église catholique envers l'eschatologie, tandis que le document en question ne vise pas la parousie du Seigneur mais le millénarisme). A-t-il lu l'encyclique *Mystici Corporis*, pour pouvoir qualifier cette expression de « docétique et intemporelle » (p. 69) ? Il faut souhaiter à la suite de l'A., que son étude contribue à l'entente entre chrétiens non catholiques. D. C. L.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. — Early Theological Writings. Translated by T. M. KNOX. With an Introduction, and Fragments translated by RICHARD KRONER. Chicago, The University of Chicago Press, s. d. ; in-8, 340 p., 5 dl.

Ce volume vient très honorablement prendre rang parmi les traductions anglaises des œuvres de H. dont une liste est donnée dans une bibliographie qui contient aussi des titres de livres anglais et de quelques livres allemands concernant ce philosophe. La traduction des œuvres de jeunesse est faite sur l'édition allemande de HERMANN NOHL : *Hegels theologische Jugendschriften* (Tubingue, 1907) dont la pagination est indiquée, elle est munie de notes explicatives. Les deux œuvres plus importantes écrites à quelques années de distance, mais très différentes de tendance, ainsi que quelques autres fragments ont été traduits par le professeur T. M. KNOX de St Andrew, le reste par le Professeur KRONER de l'*Union Theological Seminary* de New-York ; ce dernier est aussi l'auteur d'une très instructive introduction. D'après l'éditeur ces écrits de jeunesse permettent d'aborder le plus heureusement la pensée de H. et montrent que son système final a été une tentative de réconcilier le Christianisme avec la religion et l'éthique grecques d'une part et les mouvements philosophiques sortis de Kant, de l'autre. Le volume s'achève sur un Index.
D. C. L.

Émile G. Léonard. — Le Protestant français. Paris, Presses Universitaires de France, 1953 ; in-8, 316 p.

Le livre fut écrit à l'instigation de L. FEBVRE, pour décrire le type du protestant français, actuellement trop ignoré en France. C'est, comme il se définit lui même, une étude de démo-psychologie religieuse faite par un directeur d'études à la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études, et utilisant « une connaissance précise du passé et du présent des Églises réformées et dissidentes » (p. 3), ainsi que des informations qu'ont procurées à l'A. des représentants qualifiés de ces mêmes dénominations. — L'ouvrage est divisé en trois parties : *Le protestant français, l'homme d'un passé ; Le protestant français porteur d'un message* (religieux ; ecclésiastique, avec un paragraphe sur les Rapports avec le catholicisme ; moral et social ; politique ; international) ; *Le protestant français, homme d'une attente*. Cette dernière partie révèle une faiblesse de l'étude : le *Revivalism* qu'elle y décrit, est-il vraiment caractéristique du protestantisme français, pour ainsi dire historique ; n'est-il pas plutôt le fait des « Sectes » (Églises dissidentes) d'importation étrangère, que M. L. a eu tort semble-t-il de mélanger. L'ouvrage est abondamment muni de statistiques et de cartes, et suivi d'une bibliographie s'étendant sur quarante-quatre pages. D. C. L.

T. F. Torrance. — Les Réformateurs et la fin des temps. (Cahiers théologiques, 35). Traduction française de ROGER BRANDT. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955 ; in-8, 44 p., 3 fr. s.

L'original anglais a paru sous le titre *The Eschatology of the Reformation* dans *Eschatology, Scottish Journal of Theology, Occasional Papers* nº 2. Le thème de l'Histoire et de l'Eschatologie chrétiennes aurait été oublié ou au moins simplifié par le moyen âge catholique. La Réforme l'aurait redécouvert : Luther, chez les Pères latins (eschatologie du jugement, ignorant certaines implications de l'Incarnation), Calvin, chez les Pères grecs (eschatologie de la résurrection donnant plein droit à l'Incarnation). Un très court chapitre mentionne les positions de Zwingli et de Bucer. Mais c'est surtout à bien marquer la différence entre Luther et Calvin sur ce thème, que l'opuscule est consacré. Son auteur, très féru en théologie œcuménique et à ce titre bien connu de nos lecteurs, se montre au courant de la littérature protestante allemande et cite plusieurs fois saint Thomas sans toujours donner sa référence, ainsi p. 7. D. C. L.

Karl Barth. — Hegel. Traduction française de JEAN CARRÈRE. (Cahiers théologiques, 38). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955 ; in-8, 54 p., 3,50 fr. s.

Cet ouvrage est la traduction plus aérée du chapitre très dense du même nom, de *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte,* 2me éd. 1952 (sa première édition a été recensée dans *Irén.* 21 (1948), p. 113-14). En trois chapitres l'A. développe sa critique de H. qu'il résume ainsi : « H. en faisant de la méthode dialectique et de la logique l'essence de Dieu, a rendu impossible la connaissance de la dialectique réelle de la grâce qui est fondée sur la liberté de Dieu » (p. 52) et dont parle la Bible. Cela explique, d'après lui, pourquoi H. n'est pas devenu le Thomas d'Aquin du protestantisme et n'est resté qu'« une grande question, une grande désillusion et peut-être quand même une grande promesse » (p. 53). Peut-être y apprend-on plus sur Barth que sur Hegel ; quoi qu'il en soit, c'est toujours puissamment intéressant. D. C. L.

Alexis Chomjakov. — Œuvres choisies. (En russe). New-York, Éditions Čechov, 1955 ; in-8, 416 p. 3 dl.

L'œuvre complète d'A. Chomjakov en huit tomes, comprend des ouvrages de philosophie religieuse, des articles et une nombreuse correspondance. Les extraits publiés ici reproduisent les pages les plus caractéristiques de cette œuvre d'un penseur qui a eu une profonde influence religieuse sur son époque. Les poésies sont des élévations de l'âme à Dieu ; une centaine de pages reproduisent sa théologie de l'Église et autant d'autres sont consacrées à sa correspondance. On y trouve aussi les trois lettres écrites en français en 1853 et ensuite en russe. Personne n'était plus qualifié que le prof. Nicolas Arsenjev pour faire un choix judicieux dans les œuvres de Chomjakov et pour donner les renseignements nécessaires sur la vie et la doctrine de cet auteur : ces renseignements forment une introduction de quarante pages. D. T. B.

Pierre Bigo. — Marxisme et Humanisme. Introduction à l'Œuvre économique de Karl Marx (Bibliothèque de la Science économique). Paris, Presses Universitaires de France, 1953 ; in-8, 269 p.

Le livre est divisé en deux grandes parties : *Lecture de Marx* (ou mieux : Relecture du *Capital*) ; *Valeur de Marx*. Il est difficile. Une Introduction veut en donner une espèce de clé et en résume l'intention dans cette phrase : « Vous plaçant dans une perspective chrétienne, à laquelle vous êtes fidèle et vous entendez demeurer en tous points irrévocablement fidèle, vous avez tenté, avec toute l'honnêteté dont vous êtes capable, d'analyser le marxisme et de voir ce que l'on peut en tirer positivement pour l'édification du monde moderne... » (p. XXXI). Quant à sa réalisation la voici en résumé. L'A. voit dans le marxisme non pas une économie politique — le comprendre ainsi serait une méprise et trop commune encore — mais une « méta-économie » ou un humanisme. Il y aperçoit ensuite une ambivalence ou énigme qu'il exprime sous forme de questions dont la plus paradoxale semble être celle-ci : « Le marxisme est-il un humanisme ou est-il seulement un capitalisme supérieur » ? (p. 257). Enfin il découvre la racine de cette ambivalence dans une conception philosophique de l'homme. « L'immense apport de Marx est d'avoir posé le problème économique en référence à l'homme. Mais cet homme, son immense erreur est de n'avoir pu en reconnaître les vraies dimensions» (p. 259). Ce caractère partiellement inhumain de l'humanisme marxiste fait de lui une terrible menace pour l'humanité. Mais P. B. a confiance dans l'histoire humaine qui redécouvre toujours la vraie nature de l'homme ; tout comme elle a décanté l'idéologie de la Révolution de 1789, ainsi le fera-t-elle pour celle de la révolution marxiste. Il en trouve déjà des symptômes tant dans la société soviétique que dans les pays capitalistes. En appendice ce très intéressant volume donne *L'économie politique selon Staline.* D. C. L.

P. Thomsen. — Die Palästinaliteratur. Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister. Sechster Band : Die Literatur der Jahre 1935-1944. Lieferung I-III. Die Drucklegung überwachten Fritz Maass und Leonhard Rost. Berlin, Akademie-Verlag, 1953-1956 ; in-8, XVI-832 p. : 28 DM par livraison.

L'ouvrage constitue la sixième partie d'une bibliographie internationale, qui comprend la littérature palestinologique à partir de 1895. Ce volume traite des années 1935-1939 (le titre de la première livraison indique par erreur 1935-1944). L'A., décédé depuis, a laissé en manuscrit un septième et huitième volume, ainsi qu'un tome spécial (A), qui comprendra outre un complément à l'ouvrage de Tobler-Röhricht *(Bibliotheca geographica Palestinae)* un relevé de la littérature parue entre la publication de Tobler-Röhricht (1878) et la première année, traitée dans le 1er volume de Thomsen (1895). Contrairement à la classification chronologique de T.-R. l'A. distribue la matière en domaines spéciaux. Dans le sixième volume nous trouvons : I. Généralités. II. Histoire (e. a. chronologie, histoire religieuse, époques — on trouve ici une riche bibliographie de la période byzantine) —. III. Archéologie (e. a. histoire de l'art, architec-

ture, mosaïques, peinture, iconographie (n. 4867-4893), inscriptions, excavations). IV. Géographie historique et Topographie. V. Géographie (e. a. climatologie, géophysique, flore et faune). VI. La Syrie et la Palestine de nos jours. Cette dernière rubrique se rapporte à des domaines très différents, comme celui de la politique, de la culture, de la religion, de l'économie etc. Des index bien fournis révèlent facilement aux lecteurs leurs intérêts spéciaux (folklore, Lieux Saints, mission, sionisme, unionisme — les n. 4244-4373 traitent des rites différents, orthodoxes ou catholiques). On a ici usé d'un critère assez large pour ce qui concerne l'appartenance des différentes publications à la palestinologie. Les titres qui ne concernent pas celle-ci directement sont suivis d'une explication sommaire. La référence des comptes rendus après les ouvrages cités aident le lecteur à s'orienter dans la matière qu'il veut consulter. Il va de soi que le domaine de la palestinologie en touche bien d'autres. Aussi cette bibliographie a-t-elle sa valeur pour l'histoire, la théologie, la sémitologie, la liturgie et l'orientalisme. D. J. W.

Bjorn Collinder. — Fenno-Ugric Vocabulary. An Etymological Dictionary of the Uralic Languages. Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1955 ; in-8, XXII-212 p.

B. Collinder, professeur de langues finno-ougriennes à Upsal, nous a dotés du premier dictionnaire étymologique du finno-ougrien ou, plus exactement, et pour employer la terminologie même de l'A., de l'uralien. Par ce terme l'A. entend l'ensemble formé par le finno-ougrien d'une part et par le samoyède d'autre part. On notera aussi que l'A. y joint aussi le yutagir, parlé dans le nord-est de la Sibérie et que d'autres chercheurs rattachent plutôt à la famille paléoasiatique. — Le dictionnaire est divisé en trois parties qui comprennent respectivement : *a)* le vocabulaire commun à toutes les langues maliennes ; *b)* le vocabulaire commun aux seules langues finno-ougriennes (donc à l'exclusion du samoyède), et *c)* une liste d'emprunts anciens que le proto-finno-ougrien a faits à l'indo-européen, plus exactement à l'indo-iranien. Dans deux appendices, et sans entrer dans la discussion de la parenté éventuelle malo-altaïque, l'A. donne des parallèles altaïques (c'est-à-dire turcs et mongols) à certains mots des listes (a) et (b). L'exemple constitue une tentative bienvenue d'asseoir solidement la parenté des langues maliennes et d'en caractériser le vocabulaire commun. B. O. U.

Eduard Winter. — Die Pflege der west- und südslavischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte des bürgerlichen Nationwerdens der west- und südslavischen Völker (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Veröffentlichungen des Instituts für Slavistik, Nr. 5). Berlin, Akademie-Verlag, 1954 ; in-8, V-292 p., 18,50 DM.

A la fin du XVIIe et dans le premier quart du XVIIIe siècle, Halle s'est trouvée être un centre important de la vie spirituelle allemande, avec des savants comme Christian Wolff, Christian Thomasius et August Hermann Francke. C'est surtout l'œuvre des piétistes luthériens groupés

autour de ce dernier qui a contribué au rayonnement de Halle. Persuadé que la conscience religieuse de l'homme ne peut être réveillée que par une éducation appropriée, A. H. Francke fonda plusieurs établissements d'enseignements et fit paraître de nombreux écrits pédagogiques. Non content d'étendre son activité à toute l'Allemagne luthérienne, il chercha des contacts avec des voisins slaves. C'est ainsi que, dans l'Allemagne du XVIII[e] siècle, Halle est devenu le centre le plus important de connaissances et d'études slaves. Non seulement les langues slaves furent étudiées et enseignées dans les institutions piétistes fondées par A. H. Francke et de jeunes théologiens étrangers invités à y poursuivre leurs études, mais encore de nombreux livres slaves y furent imprimés. Le présent livre retrace avec compétence cette activité débordante des piétistes de Halle. Il se limite toutefois aux domaines tchèque, slovaque, sorabe, polonais et yougoslave, et, incidemment, aux domaines hongrois et roumain, la partie russe ayant été traitée dans un ouvrage séparé paru en 1953. Ce précieux ouvrage se fonde sur les documents conservés dans les abondantes archives des établissements piétistes de Halle. Plusieurs de ces documents sont publiés en appendice (pp. 192-277). B. O. U.

HISTOIRE

Pierre Rondot. — Les Chrétiens d'Orient. (Courrier de l'Afrique et de l'Asie, IV). Paris, Peyronnet, 1955 ; in-8, 334 p., cartes et 8 planches.

Cet ouvrage comprend quatre parties suivies d'une conclusion. La première décrit le milieu géographique où vivent les diverses Églises orientales du Proche-Orient (on ne parle que très incidemment des Balkans et des terres russes). On aborde ensuite un fort bon résumé de l'histoire générale de ces Églises depuis les crises doctrinales des IV[e]-V[e] siècles jusqu'au ralliement à Rome d'une partie d'entre elles et on étudie sommairement l'art sacré et les liturgies orientales. Cette première partie n'a d'original que le style alerte de tout l'exposé et le ton de riche sympathie qui se manifeste d'ailleurs dans tout l'ouvrage. — A partir de la deuxième partie, la lecture devient d'un intérêt souvent passionnant. Nous apprenons à connaître la situation souvent extrêmement difficile de ces chrétientés dans des pays à l'immense majorité musulmane : les premiers contacts avec la religion islamique, évolution et durcissement du statut concédé aux chrétiens, le « régime patriarcal » né des firmans émanés de la Porte après la conquête de Constantinople par Mahomet II, et modernisation de ce statut en Égypte et dans les Républiques nées de la première guerre mondiale. Un chapitre est consacré aux relations incessantes entre ces Églises et l'Europe, des Croisades aux Capitulations, à la question du protectorat français en faveur des chrétiens du Levant, de l'intervention russe et de la politique britannique. Cela est suivi de l'action des chrétiens orientaux formés dans les écoles occidentales du Levant et dans les universités européennes sur le monde oriental moderne et sur l'arabisme, tant au point de vue littéraire que national et politique. — La troisième partie fait l'histoire de quatre communautés

chrétiennes typiques : les Coptes, les Assyriens, les Arméniens, les Orthodoxes du Levant. — La quatrième partie expose les vues de l'auteur qui est remarquablement informé sur l'état présent et à venir des chrétientés résidant en Orient, sur la très nombreuse diaspora orientale dans l'Ancien et le Nouveau Monde et sur les chrétiens de la République libanaise, seul pays du Levant à majorité chrétienne. — La conclusion est une sorte de récapitulation sur l'importance mondiale de ces Églises, survivances pleines d'énergie du christianisme primitif et dont le rôle est loin d'être terminé. — On ne peut que recommander la lecture de ce livre à tous ceux qui s'intéressent à la politique orientale et surtout à l'Union des Églises. On y trouvera une somme de données de la plus grande importance, données que l'on chercherait vainement ailleurs. Et l'on y puisera une estime et un amour accrus pour ces frères chrétiens trop souvent méconnus et dédaignés. H. E. M.

Malachia Ormanian. — The Church of Armenia. Her History, Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy, Literature and Existing Condition. Londres, Mowbray, 1955 ; in-8, XXIV-220 p.

Cet ouvrage est la traduction d'une première édition en français, qui remonte à 1910. Il comporte deux parties et trois appendices. Dans la première partie, l'A. retrace l'histoire de l'Église arménienne. Il est dommage qu'on n'ait pas introduit, dans le récit des origines, les corrections qui s'imposaient à la suite de travaux récents sur ces questions. Trop de données traditionnelles, sans documents historiques pour les appuyer, sont présentées comme certaines. L'interprétation des grands conciles, notamment de Chalcédoine, est tendancieuse. C'est surtout pour la période qui commence au moyen âge que ce livre sera utile. On notera de nombreuses références à Rome, dans un esprit qui se ressent du voisinage du concile du Vatican. L'exposé des caractéristiques de l'Église arménienne nous paraît excellent et impartial. Dans la seconde partie, la plus neuve et la plus intéressante, l'A. traite en 25 chapitres de l'organisation, du culte, de la discipline de son Église, du rôle des laïcs, etc. Le premier appendice donne la liste chronologique des patriarches, plus tard catholiques. On mettra un point d'interrogation à tous les noms qui précèdent saint Grégoire l'Illuminateur. Les deux autres dressent la statistique des diocèses arméniens avant 1914 et en 1954. On est un peu rêveur en confrontant certains chiffres. Dans l'ensemble, ouvrage instructif autant par son esprit que par ses données matérielles. D. B. M.

O. Cullmann. — Der Staat im Neuen Testament. Tubingue, Mohr et Siebeck; 1956, in-8, 84 p. 8 DM.

— **Dieu et César** (Traduction du précédent). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956 ; in-12, 122 p. 5,75 f. s.

M. C. a réuni dans ce petit volume les conférences qu'il a données au printemps 1956 à l'*Union Theological Seminary* de New-York sur le problème de l'État dans le Nouveau Testament. Dans un premier chapitre, il étudie brièvement la carrière du Christ en fonction du mouvement zélote et montre dans le suivant comment le procès de Jésus condamné

par Rome comme zélote mais à tort, s'éclaire à cette lumière, ce qui permet en outre de conserver plusieurs détails tenus trop vite pour non historiques. Tout en rejetant expressément la thèse d'Eisler, l'A. fait droit à ce qu'elle pourrait contenir de positif. Dans son étude sur S. Paul, M. C. cherche à concilier *Rom.* 1, 13 et 1 *Cor.* 6,1 et sv. qui doivent s'expliquer l'un par l'autre et reflètent fidèlement l'enseignement du Christ avec de part et d'autre la même tension eschatologique. Dans l'Apocalypse enfin les puissances invisibles dont l'État est comme l'organe pour Paul se sont émancipées et le verdict à propos de l'État Romain ne peut y être que négatif. Dans un excursus, M. C. maintient pour les *ἐξουσίαι* de *Rom.* 13, à côté du sens profane de 'chefs temporels', le sens eschatologique de 'puissances angéliques'. Il va ainsi expressément à l'encontre de tout un consensus protestant, où figurent Bultmann et même von Campenhausen. M. C. s'attache à réfuter plus spécialement les arguments de ce dernier. On reconnaîtra la manière de M. C. soucieux de respecter — dût-elle heurter les mentalités contemporaines — toutes les harmoniques du Nouveau Testament. D. H. M.

S. L. Greenslade. — Church and State from Constantine to Theodosius. Londres, 1954 ; SCM Press, in-8, 94 p., 7/6.

Le Dr. G., l'auteur de *Schism in the Early Church* (cf. *Irénikon*, XXVI, 1953, p. 438), étudie dans ces *F. D. Maurice Lectures* la question des relations entre l'Église et l'État en un siècle aussi éclairant pour ce sujet que le IVe. C'est alors en effet que les trois théories classiques, qui forment autant de chapitres du présent ouvrage, sont sorties du choc même des événements. L'A. montre comment Constantin pose les fondements de la thèse impériale dont Eusèbe se fera le chantre et le théologien, et qui sera admise d'emblée par une bonne partie des gens d'Église. Le rapprochement de l'empereur avec l'Église puis ses interventions dans la législation nouvelle ou les questions dogmatiques, appellent cette première théorie. Ce système mènera cependant sous son fils Constance à la domestication de l'épiscopat. L'A. marque pour conclure ce chapitre les avantages de ce césaropapisme comme idéal d'une société unifiée à la manière de Hooker au XVIe siècle par exemple, mais ne manque pas non plus de souligner que, cet idéal comme l'expérience le montre, ne tient pas devant le monde concret qui est celui du péché et de la chute. C'est surtout en Occident que se développe vers le milieu du siècle la thèse dualiste où Église et État sont souverains dans leur domaine. C'est le point de vue d'Hilaire, d'Ossius, de Libère, de l'Athanase des années 50, de Martin et enfin d'Ambroise. Les conciles, la primauté romaine, le droit canonique servent à manifester cette indépendance de l'Église, mais les difficultés d'application de la thèse dualiste, certaines pratiques comme le rôle des évêques dans l'administration, enfin le fait que l'épiscopat s'érige en juge des actes politiques du prince, conduit à une troisième théorie, celle de la suprématie de l'Église, dont on trouve un germe déjà chez Ambroise. Deux remarques en conclusion : Peut-on dire que Constantin a été jusqu'à sa mort partisan de *l'homoousios* ou que le 4e symbole d'Antioche est le *Standard Creed* des homéens ? D. H. M.

T. M. Parker. — Christianity and the State in the Light of History. Londres, Black, 1955 ; in-8, 178 p., 21 /-.

Le Rev. T. M. Parker chargé en 1955 des *Bampton Lectures* s'est attaché au problème des relations entre l'Église et l'État jusqu'à la Réforme du XVIe siècle. Il traite dans sa première conférence du témoignage de l'Écriture et discerne dans le Nouveau Testament les deux tendances classiques, négatives et positives, celles-là même que O. Cullmann a cherché récemment à concilier. Ce sont surtout les problèmes soulevés par les persécutions qui sont à l'avant-plan dans la période suivante et l'A. ne signale à ce propos le mémoire de H. Grégoire que dans une note additionnelle mais cette tendance n'a guère sa faveur. C'est à Tertullien que M. P. demande des textes en ce qui concerne le point de vue de l'Église primitive. Pour le IVe siècle, l'A. fait porter ses réflexions sur les événements où l'action impériale se trouve engagée (donatisme, arianisme) et prend en particulier rang parmi les historiens actuels qui se refusent à ne voir dans la conversion de Constantin et son action religieuse qu'une suite d'opérations de caractère purement politique. Les conférences de M. Greenslade apporteraient à cette section d'utiles compléments. L'A. poursuit en relevant comment la continuité politique, administrative et économique avec l'Antiquité conduit l'Orient à un 'césaropapisme' dont il faut soigneusement préciser le sens et les limites, d'autant plus que bien des éléments en sont demeurés imprécis. La tradition unitaire survit également en Occident mais dans le cadre d'une série d'Églises nationales, puis au sein de l'Empire reconstitué par Charlemagne. Les invasions des IXe et Xe siècles modifient la notion de l'État et du pouvoir politique et c'est ainsi que la féodalité va rendre possible le développement graduel de la théocratie pontificale, non sans que l'Église ait dû d'abord, dans une première phase, se soustraire à la mainmise sur elle des laïcs, occasionnée par le développement indu du système des *Eigenkirchen*. L'A. indique alors *sine animo* comment les abus de la théocratie papale entraînèrent pour une bonne part la ruine de la construction médiévale. Le dernier chapitre examine brièvement le rôle de l'État dans l'ecclésiologie réformée, chez Luther puis chez Calvin et ses émules. En dépit de certaines simplifications, l'A. nous donne une importante contribution d'ensemble à cette question toujours si actuelle. Ces réflexions se fondent sur une connaissance très vaste de la littérature. Dans les abondantes citations, données en note dans le texte original français ou allemand, les coquilles sont pratiquement inexistantes.

D. H. M.

Atti dello VIII Congresso internazionale di studi bizantini (Palermo 3-10 Aprile 1951). (Studi biz. e neoellenici, VII-VIII), Rome, Associazione naz. per gli studi biz., 1953. T. I. Filologia, letteratura, linguistica, storia, numismatica ; in-4, LXIV-512 p., XVI pl. ; T. II. Agiografia, archeologia, arte, diritto, liturgia, musica ; 438 p., XCI pl. 6.250 lires chacun.

La collection S. B. N. a repris sa périodicité d'après-guerre par la publication des *Actes* du congrès de byzantinologie de Palerme. Ce n'est pas le lieu ici d'énumérer toutes les communications qui furent faites, dont les

résumés occupent ces deux volumes, tant les sujets sont encyclopédiques. Sciences sacrées et profanes ont fait tour à tour l'objet d'études attentives. Beaucoup ont pris occasion du lieu du congrès pour éclairer quelque point intéressant l'Italie méridionale et la Sicile, tradition importante de la civilisation byzantine que l'histoire postérieure a malheureusement d'abord isolée, ensuite effritée. Les sous-titres indiquent suffisamment les têtes de chapitres. Pour chaque communication, on renvoie éventuellement à la publication intégrale parue ou annoncée, quelques-unes cependant sont reproduites en entier. De nombreux hors-texte archéologiques et iconographiques ajoutent à la valeur documentaire stable du recueil. Relevons quelques points de portée religieuse ou œcuménique.

La partie philosophique et littéraire recouvre aussi la patristique, la théologie, la spiritualité et l'hymnographie. Citons E. Demougeot, *Quelques témoignages de sympathie d'Orientaux envers saint Jean Chrysostome exilé*. La poésie de saint Grégoire de Nazianze est caractérisée dans ses traits généraux par R. Keydell (en all.), son pessimisme est apprécié par E. Rapisarda (en it.). Le prof. B. Ioannidis analyse les *caractéristiques fondamentales de la vie contemplative ou « hésychasme »* (en grec), tandis que E. von Ivánka en cherche la signification philosophique et spirituelle. S. Gennaro note les influences grecques sur le commentaire de l'Ecclésiaste de Grégoire d'Agrigente, et G. Mannelli examine le problème du libre arbitre dans le même traité. C. A. Trypanis s'intéresse aux mètres dans la poésie religieuse byzantine primitive (en angl.). J. J. Tierney reprend le problème de Romain le Mélode (it.) et N. B. Tomadakis explique la transition du *kontakion* au *canon* (fr.). Dans la partie historique, laissons les multiples communications relatives à l'histoire civile pour retenir les observations intéressantes du R. P. Rouët de Journel dans *Byzance et le monachisme russe*, du R. P. Grumel dans *Cause et date de l'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat byzantin* et de D. Obolensky dans *Le patriarcat byzantin et les métropolites de Kiev*. Le R. P. Hofmann aligne la correspondance pontificale avec le monastère du Mont Sinaï; Mgr Ladomerszky constate l'influence culturelle des monastères grecs en Italie méridionale. Enfin P. Vaczy compare le *culte impérial et l'adoration chrétienne des images*.

En hagiographie (t. II) l'attention se porte vers la note intéressante de V. Palachkovski, *L'influence des schismes sur la vénération des saints*. Sept autres contributions variées constituent cette section. La partie archéologique est assurément la plus développée et la plus neuve des *Actes* du VIIIe congrès byzantin. Toute une série d'études se rapportent aux monuments de l'Italie byzantine et de la Sicile. L'iconographie, l'architecture, la technique et l'esthétique de différents arts sont abordés tour à tour. La chronique des dernières fouilles y trouve un écho fidèle. Signalons surtout, parmi les 40 articles de ce chapitre, en iconographie : G. R. Ansaldi, *Une ancienne icone de la Vierge* (it.) (à S. Maria Nova) ; G. Agnello, *Les fresques byzantines des oratoires rupestres de Sicile* (it.). Sur Ravenne, G. Bovini s'attache à la technique des mosaïques de S. Apollinaire-le-Neuf, alors que C. Capezzuoli examine le mausolée de Théodoric. Quant à Ste-Sophie de Constantinople, L. Mirković étudie la mosaïque au dessus de la porte royale du narthex (all.), tandis que l'histoire de l'architecture

de ce monument complexe fait l'objet des recherches de M. Ramazanoglu dans deux articles successifs abondamment illustrés. Outre le domaine propre de l'art byzantin, Thessalonique, Rhodes, l'Argolide, Chypre et même le Sinaï, on s'est occupé ainsi de la périphérie extrême de son influence, la Yougoslavie et Emerita Augusta en Estramadure qui ne fut jamais soumis à Byzance. Les panégyriques du P. de Jerphanion et de Thomas Wittemore ne furent pas oubliés. La section juridique s'étend aux questions administratives et au droit canon. A retenir surtout la communication du prof. Alivisatos, *L'économie d'après le Droit canon de l'Église Orthodoxe*. Un dernier groupe d'articles traite de liturgie et de musique. E. Bickerstheth observe les hésitations d'Antioche à adopter le 2 février comme date de l'Hypapante, J. Lassus montre l'importance de l'ambon dans la liturgie syrienne, L. Mirković observe l'influence byzantine dans le typikon serbe. Deux moines de Grottaferrata parlent de musique, le P. Tardo fait l'inventaire des hirmologes manuscrits, liste précieuse, et B. di Salvo suit l'évolution des toniques modales depuis le XIII[e] siècle. Ainsi s'achève le monumental sommaire des travaux du congrès byzantin de Palerme, qui mieux que des *Mélanges* ordinaires fait le point et donne les dernières orientations de la science. D. M. F.

André Guillou. — Les archives de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée (« Bibliothèque byzantine », série « Documents » N[o] 3). Paris, Presses Univ. de France, 1955 ; in-8, 214 p., 4 pl., 1.800 ff.

La carence de bonnes monographies sur l'histoire et les documents d'archives des monastères est un lieu commun parmi les historiens de la vie spirituelle en Grèce. Le volume que nous présentons comble cette lacune en faveur d'un monastère privilégié qui exerça, sauf quelques éclipses aux époques de bouleversement, un rayonnement considérable dans toute la Macédoine et jusque dans la ville impériale elle-même. L'édition de deux cartulaires anciens de ce monastère était rendue difficile par la perte de tous les documents et cartulaires eux-mêmes et copies. Heureusement différentes éditions partielles en avaient été faites avant que les derniers originaux et les cartulaires ne disparaissent durant le dernier siècle. L'introduction comporte l'*Esquisse d'une histoire du monastère de Saint-Jean-Prodrome*, ou St-Jean-Baptiste sur le Mont Ménécée près de Serrès en Macédoine. Cet exposé s'applique à donner un contexte, à la forme forcément décousue et partielle, des Actes publiés ensuite, à situer les lieux par les notes et une carte, et à rassembler les indications chronologiques sur les supérieurs du couvent. L'*Histoire de la tradition des Actes* introduit l'édition d'une manière plus technique en indiquant le sort des originaux, par la reconstitution du contenu des cartulaires, et l'énumération des copies qui en furent faites. 48 Actes grecs, conservés de la sorte, forment l'objet principal de l'édition. Ils s'échelonnent entre 1304 et 1355 ; les deux derniers seulement datent respectivement de 1698 et 1795. Chaque document, pourvu d'un apparat, est introduit par une analyse où sont rassemblés les renseignements d'ordre historique et tous les noms propres contenus dans le texte. Les Actes turcs, ne sont représentés que par leur nomenclature selon le dernier historien du monastère, le dernier aussi à les avoir vus. Les appendices publient une série de

documents provenant d'autres sources que les cartulaires c.-à-d. de mss du monastère, et d'autres bibliothèques, en dernier lieu 6 Actes plus récents inédits copiés dans les Vatic. gr. 2497 et 2427. La plus importante de ces pièces, App. I, *Typikon du Monastère* (p. 161-176), rédigé en 1332 par Joachim métropolite de Zichna, mériterait une étude particulière.

D. M. F.

Isidor Nagaevscjkij. — La chrétienté cyrillo-méthodienne dans la Russie-Ukraine (en ukrainien). (Analecta OSBM, II, I), Rome, PP. Basiliens, 1954 ; in-8, XII-178 p.

J. Nazarko. — Saint Wlodimir le Grand, qui gouverna et baptisa la Russie-Ukraine (en ukrainien). (Même collection). Ibid., 1954 ; in-8.

Ces deux études publiées donnent un tableau assez complet de la vie de la Russie aux IXe et Xe siècles. Nous releverons cependant quelques détails trop hypothétiques à notre avis. S. Cyrille n'a pas été évêque, et le siège épiscopal de Kiev ne date pas du temps des SS. Cyrille et Méthode. — La bibliographie, surtout celle du premier livre, est bien faite. P. K.

R. R. Post. — Kerkelijke Verhoudingen in Nederland vóór de Reformatie. Utrecht, Het Spectrum, 1954 ; in-8, 572 p.

L'exposé que le savant professeur de Nimègue nous donne ici de la situation religieuse et ecclésiastique aux Pays-Bas à l'époque qui y précéda l'introduction de la Réforme (1500-1580), est tout, sauf bouleversant : aussi, en terminant son étude, l'A. avoue-t-il qu'il ne s'explique pas très bien les raisons du succès que la Réforme a eu dans ces contrées. Quand on rencontre un historien qui, à la probité scientifique, joint une certaine puissance d'imagination, on ne peut que s'en féliciter. Ce n'est pas le cas ici. L'espèce d'objectivité que voici dans l'étude minutieuse des pièces d'archives de ces temps ne révèle peut-être pas tout ni même l'essentiel. Ces textes, dans le cadre que l'A. leur crée, n'ont, certes, pas assez de résonance. Et pourtant, combien ces pages très denses, bourrées de petits faits solidement documentés, offrent déjà de matière à réflexion ! S'il est vrai que les causes extérieures, politiques et économiques, ont joué un rôle particulièrement important dans les événements religieux du XVIe siècle, l'exemple des Pays-Bas est là également pour prouver que la vie chrétienne de l'époque n'avait plus assez de souffle pour sauvegarder dans leur intégrité les valeurs traditionnelles. Ce livre ne le démontre pas, mais le montre malgré tout. L'A. est parti avec l'idée de faire mieux que Lortz par ex., qui selon lui aurait employé des couleurs trop sombres. Mais *nolens volens* les recherches du Dr. Post ne donnent qu'un plus grand relief au tableau que le prof. Lortz avait déjà brossé avec tant de science et de pénétration historiques pour le pays où la Réforme a fait ses premières conquêtes. Cet ouvrage constitue une précieuse contribution à la compréhension de la situation de la chrétienté des Pays-Bas du XVIe siècle. Mais si le titre du livre signifie que l'A. comptait nous dépeindre cette situation, dans toute sa réalité, il faudra conclure qu'il nous a trop promis. Remarquons que les expressions employées sont parfois un peu triviales :

nous devons « in de gaten houden » (310) ; « door processies en allerlei vertoningen » (391), et *passim*. Devant certaines manifestations de piété de ces temps l'A. se montre plus « protestant » qu'il ne le faut. D. T. S.

David Marshall Lang. — Lives and Legends of the Georgian Saints. Londres, Allen et Unwin, 1956 ; in-12, 180 p., 13/6.

L'ouvrage s'ouvre par une introduction des éditeurs ; ils exposent l'idée conductrice d'une collection destinée à qui désire étendre ses connaissances de l'humanité à la recherche de Dieu, quelle que soit l'institution religieuse qui l'ait conduite. Ainsi finira-t-on, espèrent les éditeurs, par mieux se connaître et s'estimer. C'est le but que veut atteindre la publication des vies et légendes des saints géorgiens. Publication neuve, puisque l'on ne connaissait en anglais que la Vie de Ste Nino. Le lecteur obtiendra par cette lecture une vue intérieure et religieuse de la Géorgie pendant les huit premiers siècles. L'éditeur de ces vies a conservé le style simple du texte. Il nous semble que quelques notes, en fin de chapitre, auraient utilement fait le départ du légendaire et de l'historique. C'eût été tout profit pour la connaissance de la Géorgie. D. Th. Bt.

David Mathew. — Scotland under Charles I. Londres, Eyre et Spottiswoode, 1955 ; in-8, 320 p., 30/-.

L'A. nous donne ici une étude approfondie sur la vie de l'Écosse durant le règne de Charles Ier. On y retrouve les qualités de son étude parallèle sur l'Angleterre durant le même règne, et qui avait pour titre *The Age of Charles I*. Un premier chapitre nous offre une vue générale de la situation politique créée par la Réforme. Vient alors un examen des deux traditions religieuses : le presbytérianisme, théocratique et oligarchique et au surplus plein de dynamisme, tel qu'il se révèle chez ses plus grands interprètes, et d'autre part l'épiscopalisme, qui ne tranche pas vraiment avec le précédent, mais forme une tradition bien spéciale à l'Écosse. Le cadre économique et la structure sociale retiennent alors l'attention. On est ainsi préparé pour suivre dans les détails l'étude régionale de la vie politique et religieuse, en relation avec l'activité des grandes familles et des clans, dans les comtés du Nord-Est d'abord où domine la famille des Gordons et où le catholicisme reste assez vivace, puis dans les comtés du Nord et enfin du Nord-Ouest et des îles qui sont tous fortement marqués par les situations locales. Comme prélude aux événements de 1637, l'A. analyse alors les contacts de l'Écosse avec l'Église Réformée de France et la survie du catholicisme dans les *Lowlands*, et trace un portrait des figures les plus marquantes de cette période : Argyll, Hamilton, Lennox, le jeune Montrose. Les derniers chapitres fournissent comme une sorte de cadre général aux trois années mouvementées de 1637 à 1640. L'A. y étudie plus spécialement le *National Covenant* en liaison avec l'introduction du *Prayer Book* écossais (à propos duquel il reprend la thèse de Donaldson), l'Assemblée de Glasgow, l'armée écossaise et son chef le condottière Alexander Leslie. Enfin des réflexions sur le caractère du conflit, suggérées par les événements des années 1640-1641, terminent cet ouvrage d'une très grande richesse. D. H. M.

Ernst Benz. — Bischofsamt und Apostolische Sukzession im Deutschen Protestantismus. Stuttgart, Evangelisches Verlag, 1953 ; in-8, 264 p., 16,80 DM.

On ignore généralement trop les tentatives qui ont été faites aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles dans certains secteurs — d'ailleurs parfois assez marginaux — du luthéranisme pour réintroduire une forme de l'épiscopat que l'A. et certains luthériens appellent « de succession apostolique », mais que d'autres nommeraient plus volontiers « historique ». Ce sont ces divers projets que l'A. analyse ici en grand détail. Il envisage d'abord l'essai de Jablonski auquel le Dr. Norman Sykes de Cambridge avait consacré une étude en 1950. Le Dr. Benz apporte d'utiles compléments à ce travail. Jablonski voulait réaliser une union protestante sur la base de l'épiscopat « apostolique » que lui avaient transmis les Frères Moraves de Pologne, et l'Église d'Angleterre aurait été éventuellement conviée à participer à l'opération. Les pages qui suivent concernent la question de la restauration de ce même épiscopat dans une fraction de l'*Unitas Fratrum* avec, en particulier, Zinzendorf de Herrnhut qui fut de fait consacré par Jablonski. L'A. passe alors au curieux projet d'une constitution épiscopale pour l'Église luthérienne de Russie selon les vues de l'Empereur Alexandre Ier. L'évêque Cygnaeus (de Pétersbourg) reçut cette fois son ordination de l'Église suédoise et ordonna à son tour Fessler de Saratov, mais on en resta là. Les idées théologiques des rois Frédéric-Guillaume III et IV alimentèrent des discussions assez sinueuses mais sous le second de ces princes on aboutit, comme il se devait, à une impasse avec l'anglicanisme en 1856, étant donné ce qu'était l'épiscopalisme de ce souverain. Cependant quelques années auparavant on était parvenu avec les anglicans à une demi-réussite dans une tentative plus modeste et concernant une région lointaine. L'A. consacre les 70 dernières pages à l'affaire célèbre de l'évêché de Jérusalem qui heurta une partie de l'opinion en Angleterre et en Prusse. Malgré les échecs répétés de ces tentatives, elles sont fort utiles à considérer en fonction des négociations actuelles dans l'Inde du Sud et ailleurs.

Une remarque pour finir : N'aurait-il pas mieux valu donner dans le supplément documentaire le rituel d'ordination des Frères Moraves au XVIIe siècle, afin que le lecteur puisse juger de leur succession apostolique plutôt que l'Ordinal Anglican d'accès plus facile ? D. H. M.

E. E. Reynolds. — Saint John Fisher. Londres, Burns et Oates, 1955 ; in-8, XIV-310 p., 9 pl., 25 /-.

L'auteur a écrit un *Saint Thomas More* qui a été universellement apprécié. Il était donc préparé à écrire la vie de l'évêque martyr de Rochester, qui a été canonisé avec le Chancelier More. Dans son introduction, il indique pourquoi son œuvre remplacera la seule biographie qui existait de S. Jean Fisher, celle de Fr. T. E. Bridgett (1888). A l'heure actuelle, on possède nombre de documents importants, inconnus il y a cinquante ans. Avec S. Thomas More, S. Jean Fisher a été à l'encontre des volontés de Henri VIII ; l'évêque n'avait pas à observer l'attitude réservée qu'adoptait le chancelier. Cette biographie recrée ce temps où se joua l'union avec Rome de l'Église d'Angleterre. Nous invitons les anglicans à lire cet ouvrage, qui repose sur des documents indiscutables. D. Th. Bt.

Philip Caraman. — The Autobiography of an Elizabethan : William Weston. Translated from the Latin. Londres, Longmans, 1955 ; in-8, XXXII-259 p., 8 pl., 18/-.

Elle est d'un grand intérêt, cette autobiographie d'un jésuite qui passa dix-sept ans dans la Tour de Londres, sous la reine Elizabeth. Écrite par ordre de ses supérieurs, cette autobiographie n'est pas seulement un document historique, qui permet de rétablir l'atmosphère religieuse en Angleterre au XVI[e] siècle ; elle est aussi un document humain. L'A. raconte simplement ce qu'il sait, ce qu'il a vu et entendu. Récit rempli d'anecdotes. Il ressort de ce texte que la résistance à l'établissement de l'anglicanisme fut plus grande qu'on ne se l'imagine et que le peuple savait comparer et apprécier. Le traducteur donne d'abondantes notes qui élargissent la vue. A l'expiration de sa sentence, W. Weston fut relâché. Il mourut en Espagne. D. Th. Bt.

F. E. Mayer. — The Religious Bodies of America. St-Louis (Missouri), Concordia Publishing House, 1954 ; in-4, XIV-588 p.

Ce volume n'est pas un annuaire, mais au contraire un manuel systématique écrit par un professeur luthérien et destiné principalement à l'usage des ministres mais aussi des fidèles. Le plan général est méthodique d'après un principe à la fois historique et doctrinal qui s'élargit progressivement pour englober finalement les régions non-chrétiennes et les sectes a-dogmatiques représentées aux U.S.A. Douze titres groupent les diverses confessions et dénominations citées d'après le nom qu'elles se donnent elles-mêmes. L'Église orientale obtient l'honneur de la première place (I), ensuite l'Église romaine suivie de ses dissidences modernes « vieilles catholiques » (II) ; ensuite la Réforme luthérienne (III) et les autres Corps réformés (IV), des articles détaillant les différents groupes représentés en Amérique. La suite présente moins d'unité en raison du manque de cohésion doctrinale entre les sectes : Arminiens de tous bords (V), les groupes revivalistes selon leurs tendances à dépasser les dénominations (VI), leur caractère exalté (VII) ou leur eschatologie millénariste (VIII). Suivent pêle-mêle les tendances et organisations interdénominationistes et oecuménistes (IX). Les sectes qui suivent sont de moins en moins chrétiennes, des unitariens aux juifs (X), les cultes scientistes (XI), ésotériques ou non classifiés (XII). Chaque confession est étudiée selon son importance objective et traditionnelle. Exposé historique, analyse dogmatique, organisation, institutions américaines et bibliographie forment le canevas de chaque article. Il faut apprécier le gros effort d'objectivité du professeur qui a enseigné ces matières durant plus de 25 ans avant la parution de cette synthèse. Son érudition est assurément très large. Le cadre d'un manuel général est une cause forcée de simplifications. Les positions orientales rapportées sont souvent celles de documents symboliques portés en opposition contre les Latins, romains ou réformés. L'Église et la doctrine catholiques jouissent de l'exposé le plus ample. L'A. a travaillé énormément ce sujet. Il faut cependant avouer que le langage théologique technique très précis est intégré dans l'ensemble du système, au point qu'il est facile d'y perdre pied. La confusion entre lieux théologiques et sources de la

révélation entraîne de la sorte de graves conséquences. On ne peut lui contester le droit de juger les doctrines en fonction des positions intransigeantes de son Église. Cependant chacun doit se garder de combattre des fantômes déguisés sous un habit technique imparfaitement saisi. L'A. est au courant des fluctuations du mouvement oecuménique ; c'est vraisemblablement ce qui le rend sceptique sur son efficacité, et il défend la fidélité dogmatique confessionnelle. A témoin cette définition désabusée du glossaire au mot « unionisme » : « culte et zèle religieux conjugués parmi les organisations religieuses, sans unité doctrinale et avec mépris de la vérité divine ». Bref, cet ouvrage constitue un *compendium* commode bien documenté de *Konfessionskunde* américaine, pendant de la « théologie comparée » en faveur depuis longtemps dans les académies orthodoxes russes. D. M. F.

R. Hostie. — Du Mythe à la Religion. La psychologie analytique de C. G. Jung (Les Études Carmélitaines). Paris, Desclée de Brouwer, 1955 ; in-8, 232 p.

Excellente introduction critique à la « psychologie complexe » du Prof. Carl-Gustave Jung. Il nous semble cependant que l'A. administre trop résolument le « baptême » chrétien au système jungien. Celui-ci est certainement gnostique : rédemption par la connaissance, identité dernière du « plérôme » avec la psyché, insuffisance d'une doctrine de la personne, etc. Or, les systèmes gnostiques ont ceci de particulier et d'équivoque que leurs mythologies se laissent interpréter en termes dogmatiques divergents ; un moine bouddhiste pourrait facilement adapter la psychologie jungienne à sa propre perspective. Dernièrement, G. P. Zacharias avait déjà tenté une interprétation de Jung selon la tradition de l'Église Orthodoxe... Il est vrai que la « réalité de l'âme » dépasse toute théologie rationnelle ; et l'ouvrage du R. P. H., bien que trop « jungien » à notre avis, est une contribution à la « gnose » chrétienne. I. A. C.

Martin P. Nilsson. — Geschichte der griechischen Religion. II. Band, Die hellenistische und römische Zeit. (Coll. Handbuch der Altertumswissenschaft, V/2). Munich, Beck'sche Verlag, 1950 ; in-8, 714 p. et 16 pl. hors-texte, 54 DM.

Ce second tome de l'histoire de la religion grecque du célèbre professeur de Lund est digne du premier que les spécialistes avaient accueilli avec la faveur qu'il mérite. Il embrasse la période qui s'étend d'Alexandre et des diadoques à la fin du paganisme. C'est dire qu'il embrasse un monde d'une diversité immense qui va de la cité grecque et de ses dieux aux syncrétismes les plus complexes de l'hellénisme tardif. Ce volume est particulièrement important pour l'histoire des doctrines chrétiennes. Bien des problèmes touchés par l'A. sont en connexion avec le milieu dans lequel se développa le christianisme primitif. On lira avec intérêt les pages consacrées à l'eschatologie des Oracles sybillins et à leur relation avec l'Apocalypse de Pierre (pp. 533-535) et surtout les deux chapitres qui traitent de l'hermétisme et de la gnose. M. N. y signale en passant que l'on n'a peut-être pas tiré tout le parti que l'on pourrait du texte des

Ennéades (II, 9) relatif aux présupposés philosophiques du gnosticisme (p. 590, n. 3). Depuis l'ouvrage de M. N. a paru le travail du P. A. Orbe, *En los Albores de la exegesis johannea* qui tient compte de ce texte. Cf. p. 139, n. 122 et passim (v. *Irénikon*, XXIX (1956), p. 330). L'A. s'attache surtout à signaler les éléments proprement helléniques et païens de la gnose. Parmi ceux-ci il note la présence d'éons féminins, d'origine mythologique, peut-être. Il remarque à ce propos que c'est une tendance de toutes les religions païennes que de placer des divinités féminines à côté des dieux masculins. Peut-être, est-elle accentuée aussi par la prédominance des abstractions qui sont le plus souvent du genre féminin ; et l'A. ajoute un exemple vraiment inattendu : « C'est cette tendance qui fait que l'Église a finalement accepté le culte de la sainte Vierge » ! (p. 594). Mais cette bévue n'est qu'un détail perdu dans ce livre si sérieusement informé et si objectif. La clarté, la concision du texte, non moins que son ample documentation en font un instrument de travail hors-pair.

D. E. L.

André Bataille. — Les Papyrus. (Paul Lemerle, *Traité d'Études Byzantines*, fasc. II). Paris, Presses Univ. France, 1955, 4 carré, 100 p., 14 pl., 1.400 f.f.

Dans le cadre du *Traité d'Études byzantines*, dirigé par Paul Lemerle, le présent fascicule, le premier paru, doit occuper la 2e place. En tête figure une *Chronologie*, préparée par V. Grumel ; sont annoncés déjà : III. *Les Manuscrits*, par A. Dain et IV. *Les Documents d'Archives*, par P. Lemerle lui-même. L'éminent spécialiste qui a pris en charge la présente section, a pris comme limites la période byzantine vue de l'Égypte, 297-641, soit depuis les réformes de Dioclétien qui entament le régime d'autonomie en vigueur durant toute l'antiquité, jusqu'à la perte définitive de ces régions à la fin du règne d'Héraclius au profit de l'Islam. Quatre chapitres groupent les matières variées relatives aux papyrus de langue grecque. Le ch. Ier donne une courte analyse du document lui-même, la matière, l'écriture, la librairie antique et les reproductions modernes. Le ch. II oriente l'interprétation, méthodes de publication et travaux philologiques de base. Le ch. III, centre de ce livre, fait l'inventaire de la documentation papyrologique dont dispose le byzantiniste : *les recueils de textes*. La forme adoptée est celle d'un répertoire alphabétique où chaque article est apprécié et pourvu d'une bibliographie mise à jour. Le ch. IV est synthétique : *Les grands problèmes*. L'A. soutenu par une rare érudition, organise autour de quelques titres la multitude de sujets abordés par les papyrus ; sources et études défilent en bon ordre. En annexes, les mois égypto-grecs, une chronologie comparée des empereurs, préfets d'Égypte et des patriarches, un tableau de la cursive des papyrus byzantins, des compléments bibliographiques pour l'année 1954, un index général, et 14 fac-similés introduits et transcrits. Ainsi s'achève un instrument précieux de recherches tant pour le byzantiniste que le coptisant.

D. M. F.

K. Schefold. — Orient, Hellas und Rom in der archäologischen Forschung seit 1939. Mit 32 Abbildungen auf 8 Tafeln (Coll. Wissenschaftliche Forschungsberichte, Geisteswissenschaftliche Reihe, B. 15). Berne, Francke, 1949 ; in-8, 248 p., 18,80 DM.

Il faut reconnaître à cet aperçu bibliographique le mérite de couvrir les années de guerre et d'après-guerre.

L'A. ne se limite pas à présenter les travaux publiés, il veut montrer qu'au lieu d'une interruption, c'est au contraire un rajeunissement qui s'est produit dans les études d'archéologie classique. L'archéologie de l'Orient n'entre en considération que pour autant qu'elle éclaire celle de la Grèce et de Rome. Un index facilite la consultation de l'ouvrage.

D. A. T.

Robert Liddell. — Byzantium and Istanbul. Londres, Jonathan Cape, 1956 ; in-8, 256 p., 29 pl., 25/-.

L'A a voulu traduire en paroles et en images l'enchantement que crée Byzance (ou Constantinople ou Istanbul) sur tout visiteur qui y vient avec quelque connaissance de son histoire. Il n'a pas voulu traiter un aussi noble sujet en amateur d'exotisme à la Loti. Il connaît cette histoire toujours dramatique. Cependant, il sait décrire et, ainsi faisant, recrée pour les uns le charme des découvertes et rend vivant pour les autres récits et descriptions. Le plan de l'ouvrage est historique ; les monuments sont visités et expliqués selon leur arrivée dans l'histoire de la cité. « Cité extraordinaire — repaire de colombes, aux trams fracassants, aux puanteurs cachées, cernée par les tombes, entourée par la mer. — Si splendide et si abjecte ; si immortelle et si morte. Une des plus belles cités du monde, une des plus intéressantes et une des plus déplaisantes ». Byzance-Istanbul récemment encore prouvait la vérité de ces paroles que l'auteur prononce en conclusion de sa visite. Les planches qui illustrent ce volume sont nouvelles, originales. D. Th. Bt.

Margaret Deanesly. — A History of Early Medieval Europe 476-911. (History of Medieval and Modern Europe, I). Londres, Methuen, 1956 ; in-8, XII-620 p., 30/-.

Livre très compact, comportant beaucoup de détails et de noms et qui donne l'essentiel sur cette époque trouble et difficile à étudier. L'A. présente un tableau succint de l'héritage romain et s'attarde beaucoup sur les Ostrogoths, les Francs, les Vandales et les Visigoths. Le chapitre sur la formation de l'Empire d'Orient donne des détails intéressants. L'histoire de l'Église n'est pas oubliée. L'A. étudie la croissance de la prépondérance romaine en Occident et indique les faits les plus importants de l'histoire de l'Église byzantine. Par la suite, il consacre beaucoup de place à l'époque carolingienne et particulièrement à la « Renaissance carolingienne » en passant assez brièvement en revue l'histoire de l'Islam, des Lombards et des Mérovingiens. — La partie consacrée aux Scandinaves est peu développée et la moins réussie ainsi que celle qui concerne les Slaves. La Russie est d'ailleurs entièrement absente. — Le livre est pourvu d'un index, de listes dynastiques et d'un tableau chronologique. P. K.

Der Aufstieg Europas. (Historia Mundi, 3). Berne, Francke, 1954 ; in-8, 530 p.

Ce troisième volume d'une histoire générale du monde qui doit en comporter en tout dix est, comme les parties précédentes, une œuvre collective. On ne comprend pas très bien le titre du volume « *Der Aufstieg Europas* » (l'ascension de l'Europe) parce qu'il contient l'histoire de la Perse et de la Médie, ainsi que l'expansion de la Phénicie. Les anciennes cultures du premier millénaire avant notre ère conviendraient mieux à son contenu. — Le volume englobe une série d'articles indépendants dus à de grands spécialistes, mais comme toute œuvre collective il manque d'unité. Certains articles chevauchent sur ceux du volume II. — La seule énumération des chapitres montre la complexité des problèmes étudiés dans ce volume ; il y est certainement question des cultures européennes du temps du bronze et du fer, protohelléniques, protoibériques et protoceltiques, des origines de l'écriture, des Crétois et de Micènes, des Perses et des Mèdes, de l'Hellade et de la Macédoine, de la colonisation grecque et phénicienne, de l'Italie ancienne, des Celtes et enfin de la religion romaine. — La bibliographie est presque uniquement allemande et anglaise. La lecture du volume est parfois difficile, ce qui vient probablement du fait que beaucoup d'articles sont traduits et non dans leur langue d'origine. On craint un peu que le plan grandiose de Fritz Kern († en 1950) ne sacrifie trop aux détails et à l'analyse aux dépens de la synthèse et de la clarté. P. K.

Henry Vallotton. — Catherine II. (Les Grandes Études historiques). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-12, 414 p.

L'A. a fait des recherches dans les archives du Ministère des Affaires Étrangères de Paris et du *Foreign Office* de Londres et a consulté la correspondance de la Grande Catherine avec le roi Gustave III, conservée à la bibliothèque d'Upsala. Son livre donne des détails précieux sur le règne de la « Sémiramis du Nord ». Il est en même temps une apologie de l'Impératrice et un tableau beaucoup trop sombre à notre avis de la vie russe au XVIIIe siècle. — Tout ce qu'il ajoute aux rapports officiels est sujet à caution. Nous n'indiquons à titre d'exemple que les fautes historiques graves contenues à la première page du livre. Elles nous montrent qu'en dehors des archives mentionnées plus haut, l'information de l'A. a été assez superficielle. Le fils de Boris Godounov qui régna sous le nom de Théodore II porte le nom de Boris II (?), le tsar Basile Chouisky n'était pas le cinquième de son nom mais le quatrième. Le fils du roi de Pologne Sigismond qui prétendait au trône de Moscou s'appelait Wladislas et non Vdalislas. Nicolas II abdiqua en 1917 et non en 1918, la distance entre Pétrograd et Moscou est de 640 et non de 735 kilomètres. Cette dernière était couverte par les diligences en une semaine et non en trois. La fondation de l'État russe remonte à 862 et non à 950, enfin les mongols (tatars ?) de Crimée n'ont pas brûlé Moscou. Et tout ceci en première page. P. K.

Günter Stökl. — Die Enstehung des Kosakentums. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München, 3). Munich, Isar, 1953 ; in-8, 190 p.

L'A. étudie en détail l'origine des cosaques et fait des remarques intéressantes sur les diverses interprétations du mot *kozak* et sur l'origine ethnique des cosaques. Au cours de son étude, il essaye de prouver que le grand mouvement « des hommes libres » était d'origine asiatique et que même les cosaques au service des principautés russes du Nord étaient d'origine tatare. — Il est certain que le nom de « *kazaks* » s'appliquait, à une certaine époque, aux mercenaires tatars et asiatiques ainsi qu'aux Mongols qui vivaient dans les steppes de la Russie du Sud, mais ce n'était qu'un côté du grand mouvement historique qui joua un rôle important dans l'histoire de la Pologne et de la Russie. Il serait plus conforme au contenu du livre de lui donner comme titre : *Origine des cosaques tatares*. — L'A. affirme que les « kasaks » qui accompagnaient les caravanes russes vers le sud étaient d'origine tatare et que les « kasaks » russes du début du XVI[e] siècle dans la région de Kiev étaient des Tatars assimilés. Rien ne prouve la vérité de ces assertions qui ne sont que des hypothèses, contredites par tout le développement postérieur du mouvement cosaque en Ukraine et dans la Russie du Sud. P. K.

Jugoslawien. In Zusammenarbeit mit zahlreichen Fachgelehrten herausgegeben von Werner Markert (Osteuropa-Handbuch). Köln-Graz, Böhlau-Verlag, 1954 ; in-4, XVI-400 p., cartes, tabl., 28 DM.

Le volume sur la Yougoslavie est le premier à paraître dans la série de l'*Osteuropa-Handbuch*, dirigée par Werner Markert, professeur d'histoire de l'Europe Orientale à l'Université de Tubingue. Cet ouvrage collectif auquel ont collaboré de nombreux spécialistes, apporte des informations contrôlées et détaillées sur tous les aspects de la vie yougoslave, depuis la fondation de l'État, en 1918, mais plus particulièrement sur la période moderne. Un chapitre spécial (pp. 173-191) et une carte sont consacrés à l'Église et à la religion. Une bibliographie abondante (pp. 353-372) et plusieurs index terminent cet ouvrage de référence de premier ordre.
B. O. U.

Joseph A. Mikus. — La Slovaquie dans le drame de l'Europe. (Coll. « Les îles d'or »). Paris, Plon, 1955 ; in-8, 480 p.

L'A. nous présente sous le titre *La Slovaquie dans le drame de l'Europe* un livre politique et à thèse. L'introduction historique donne l'impression à tout lecteur impartial que la Slovaquie n'a jamais existé en tant qu'État indépendant. L'A. écrit une histoire détaillée de la République tchécoslovaque de 1920 à 1939. Il exagère beaucoup le « joug » tchèque qui pesait sur la Slovaquie. Celui-ci existait certes, mais se situait surtout sur le plan religieux. La Slovaquie foncièrement catholique était opposée à la Bohême radicale et laïque. — L'histoire des trois républiques slovaques successives est racontée avec beaucoup de précision, mais on comprend difficilement pourquoi la capitulation des leaders slovaques d'avant Hitler en 1939 est considérée comme moins néfaste que celle de Benès en 1948. Tous deux livraient le pays à un ennemi redoutable qui désirait asservir la République. — Le traité du 23 mars 1939 fut une trahison de la cause slave et ne peut pas être justifié. P. K.

Harriet Wanklin M. A. — Czechoslovakia. A geographical and historical study. Londres, Philip and Son, 1954, in-8, 446 p., 30/-.

Livre très complet et consciencieux qui donne un aperçu historique, géographique, ethnographique et économique des diverses régions de la République tchécoslovaque. L'A. donne des détails précis sur la vie des populations, le commerce, l'industrie, les voies de communication. Le texte est enrichi de cartes, de cartogrammes et d'illustrations. La seule critique qu'on peut adresser à l'A. est sa trop grande « sympathie » pour les Tchèques et leur rôle culturel. On sait que ce dernier s'est souvent exercé au détriment des autres populations et en particulier des Russes (ruthènes) des Carpathes.

P. K.

Ernest Cassirer. — The Platonic Renaissance in England. Trad. de l'allemand par J. P. Pettergrove. Edimbourg, Nelson, 1953; in-12, VI-208 p., 15/-.

Ce livre est la carte du courant platonicien qui a traversé l'Angleterre à l'époque moderne. Le platonisme de la Renaissance à Florence (Pic, Ficin) maintenait encore l'accord entre foi traditionelle et raison naturelle (cette dernière étant prise dans un sens très large, où l'Éros païen tient le premier rôle). En Angleterre au XVIIe siècle le platonisme venu d'Italie s'incarne dans l'école de Cambridge (Cudwood, Witchcott, More) résolument naturaliste : la vérité, même dans l'ordre surnaturel, ne dépend que du *free assent* de la raison, qui est établie également comme critère ultime de la moralité. Il va de soi que les « théologiens » de Cambridge accordent même crédit à la Bible et à Plotin ; une même origine leur donne une même autorité. Ce trait caractérise le platonisme anglais qui est d'emblée naturaliste. Comment expliquer ce fait ? Les antécédents que signale l'A. ne sont pas bien éclairants. Pic comme Colet et Érasme (ces derniers aussi peu « spéculatifs » que possible), sont encore très croyants. Quoi qu'il en soit, le platonisme de Cambridge était voué au combat : par son côté spéculatif contre l'empirisme d'un Bacon ou l'éclectisme des puritains, contre ceux-ci encore par son latitudinarisme. Mais l'esprit pratique ayant triomphé aux XVIIe et XVIIIe siècles dans la pensée anglaise, l'école a eu en somme peu d'influence sur l'évolution du problème de la connaissance et sur Shaftesbury, chez qui la religion devient justiciable de l'humour. D. L. P.

K. Močuljskij. — Andrej Belyj. (En russe). Paris, YMCA, 1955; in-8, 294 p.

L'auteur, un critique littéraire russe bien connu à Paris, est mort avant la parution de son ouvrage. Dans une introduction, le prof. Zajcev donne des détails biographiques sur Močuljskij, moine sans gîte fixe dans le monde et infatiguable écrivain d'ouvrages littéraires sur Gogol, Vl. Soloviev, Dostoevksy, les symbolistes Blok, Brjiuzov et André Belyj. Močuljskij a tiré de l'oubli auquel il était voué, un écrivain, qui n'a eu de notoriété que dans un cercle restreint d'amis et que les Soviets ont considéré comme un écrivain réactionnaire. André Belyj est le pseudonyme de Boris Bugaev, né à Moscou en 1880, décédé en cette ville en 1934 ; il a séjourné à l'étranger

avant et pendant la guerre de 1914-18 ; il a pratiqué tous les genres en prose et en vers, se permettant toutes les licences et originalités littéraires et grammaticales, maniant sa langue avec art, mais voilant toujours sa pensée dans le symbolisme. L'idée qui le hante et qu'il voudrait communiquer c'est la lutte des deux puissances, des deux mondes, le matériel et le spirituel et la part que chacun de nous doit y prendre. Les deux romans les plus célèbres qu'il ait écrits : *La Colombe d'argent* et *Pétersbourg* empruntent les événements à sa propre vie et les introduisent dans une intrigue fictive. Močuljskij donne de nombreux extraits des autres œuvres qui ne sont pas dénuées de qualités littéraires. D. T. B.

H. P. Gerhard. — Muttergottes. Recklinghausen, Bongers, 1956 ; in-16, 40 p., 16 pl. col., 4,80 DM.

Ce livre est le premier d'une série d'opuscules ayant pour but une connaissance plus approfondie et plus étendue de ce trésor culturel et spirituel que sont les icones. Voici les titres annoncés : La Hiérarchie céleste, Saints et Vie de Saints, S. Nicolas, Icones du Christ. Le présent volume traite uniquement des icones de la Mère de Dieu. Une courte introduction, claire et se bornant aux données principales, précède seize belles planches d'icones, s'échelonnant du XVIe au XVIIIe s. Chaque planche est précédée d'une brève notice expliquant le sujet et l'origine de l'icone représentée. Une petite remarque : l'A. note qu'à côté de l'Enfant-Jésus se trouvent presque toujours les abréviations IS — CHS. Il faut lire plus exactement IC — XC = Jésus Christ en grec. Ceci ne diminue du reste en rien la valeur de cette belle et sympathique édition dont nous attendons avec intérêt les autres publications annoncées. D. J.-B. v. d. H.

Bernard Berenson. — The Arch of Constantine or the Decline of Form. Londres, Chapman et Hall, 1954 ; in-8, 80 p., 80 pl., 18/-.

Dans l'idée de l'A., bien connu pour ses critiques d'art (p. ex. *Aesthetics, Ethics and History in the Visual Arts*), ce livre forme un premier chapitre d'un grand ouvrage qu'il se propose d'écrire sur le déclin et le renouveau de l'art plastique, dans lequel il compte suivre attentivement et pour ainsi dire pas à pas, toutes les phases de dégénérescence de cet art jusqu'à l'apparition de signes d'un renouveau. Ensuite l'A. poursuivra cette renaissance jusqu'à la complète redécouverte de la forme. Dans le présent ouvrage il étudie l'arc de Constantin en s'occupant uniquement des objets spécialement sculptés pour lui. Le déclin de l'art classique y apparaît nettement, quoique les artistes eux-mêmes ne s'en soient nullement rendu compte. Ce déclin qui, au IVe s. atteignit Rome et les autres grandes villes de l'Empire, s'était déjà amorcé beaucoup plus tôt (I^e s.) dans les provinces extérieures. Quelques sculptures comme p. ex. celles de l'*Oratio* et du *Congiarium* ont déjà quelque ressemblance avec un certain art médiéval. Ces bas-reliefs sont très centralisés et accusent un frontalisme très net, deux données vraiment peu classiques. On remarque aussi une tendance vers un verticalisme qui atteindra son point culminant au moyen âge. D'où vient cet art que l'A. appelle volontiers « périphérique » (= venant des frontières de l'Empire) ?

Quoiqu'une influence indienne ou perse ne soit pas impossible à remarquer (l'entassement des personnages sur une petite surface), l'A. ne pense pas qu'il faille recourir à cette hypothèse. Peut-être l'inspiration vient-elle de là mais rien de plus. Selon lui c'est plutôt le délaissement des grandes villes par des artistes de renom — ils n'y auraient plus trouvé assez de commandes et de sécurité à cause de l'instabilité du régime et de la mauvaise économie — qui serait à l'origine de cette dégénérescence, constatée aux bas-reliefs de l'arc de Constantin. Cette œuvre d'art serait en effet, à quelques exceptions près, l'œuvre d'artisans plutôt que de vrais artistes. C'est donc pour ainsi dire un amas de mauvaises copies plutôt que de vraies créations artistiques et originales. Thèse dont on suivra avec intérêt le développement dans l'ouvrage que l'A. nous promet. D. J.-B. v. d. H.

Bibliography of the History of British Art. Vol. VI (1946-1948), 2 part. Cambridge, University Press, 1956 ; in-8, XXIX-424 p., 42 /-.

Cette bibliographie offre, pour la plupart des travaux, une brève description du contenu. Près de quatre mille titres sont signalés. L'index final sera fort bienvenu. Les éditeurs annoncent déjà les listes couvrant les années 1949-1951. D. Th. Bt.

Wilfrid Blunt. — Sebastiano. Londres, James Barrie, 1956 ; in-8, XIV-296 p., 25 pl., 25 /-.

Le prêtre italien Sebastiano Locatelli a laissé le récit de son *Voyage de France* en divers manuscrits fort développés. L'éditeur a repris ce récit, l'a complété par les notes d'autres voyageurs de l'époque ; il l'a aussi considérablement allégé. On trouvera donc une description du Nord de l'Italie du Sud-Est de la France jusqu'à Paris, de Genève également, tels que ces lieux se présentaient au XVIIe siècle (1664-1665). L'A. étant prêtre, son intérêt se porte sur les sujets religieux. L'ouvrage fournira donc de très nombreux renseignements de cet ordre. Il est plein d'intérêt. Ajoutons que ce prêtre est de son siècle, quelque peu mondain ; ce que l'éditeur souligne avec complaisance. D. Th. Bt.

III. RELATIONS

Documents on Christian Unity. A Selection from the First and Second Series 1920-30. Edited by G. K. A. Bell, Bishop of Chichester, Londres, Geoffrey Cumberledge, Oxford University Press, 1955 ; in-12, 272 p., 16 /-.

Tous les travailleurs de l'Union connaissent d'expérience les grands services que leur rendent les *Documents on Christian Unity* édités en trois volumes par le Dr. Bell et s'étendant de l'Appel de Lambeth 1920 jusqu'à l'Assemblée d'Amsterdam exclusivement. Les deux premiers volumes étant épuisés, l'Éditeur a eu l'heureuse idée, dont on lui sera reconnaissant, de réunir en un seul ceux de leurs documents (un bon tiers) qu'il a jugé utiles

pour l'unioniste d'aujourd'hui et de demain (après-demain demandera un nouveau remaniement sans doute) et d'en omettre d'autres (p. ex. nos 139-143 pour l'Inde du Sud et 103-111 pour les Conversations de Malines et leurs alentours). Le maintien de la même numérotation facilite les références. Le canon 36 de l'Église protestante épiscopalienne des États-Unis est donné au no 58 sous sa forme revisée en 1934. C'est là la seule addition. D. C. L.

Minutes of the Working Committee, July 1956, Herrenalb Germany. **Commission on Faith and Order, World Council of Churches.** No 23 ; in-8, 40 p.

L'opuscule 23me de la Nouvelle Série est très instructif sur les activités de la Commission *Foi et Constitution* ; cela est d'autant plus intéressant que les publications oecuméniques plus fréquentes n'en disent généralement pas beaucoup. Il contient le rapport du Secrétaire en guise d'introduction et puis il passe en revue différents aspects du travail de la Commission où dominent celui de la prière, des commissions théologiques qui ont chacune une section européenne et américaine, cette dernière étant d'habitude plus active que l'autre, des Conférences régionales et des consultations (p. ex. entre l'Orthodoxie grecque et d'autres Églises) auxquelles on attache une grande importance. On prévoit pour 1963 une réunion agrandie de la Commission afin de statuer sur les travaux qui, espère-t-on, seront prêts pour cette date. Une excellente idée a été de publier les résultats des discussions sur les rapports parvenus de différentes Églises-membres au sujet du rapport *Foi et Constitution* d'Evanston 1954. Notons qu'aucune Église Orthodoxe n'y figure. P. 28 sont signalées avec éloge quelques études catholiques sur ce rapport. L'opuscule se termine sur la liste des Membres de la Commission et des commissions théologiques. D. C. L.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

HERMANN KEES, *Der Götterglaube im alten Aegypten.* 2e édition augmentée. Berlin, Akademie-Verlag, 1956 ; in-8, XII-100 p. et 10 pl. hors-texte, 40 DM.

Sous le titre de « la croyance aux dieux dans l'Ancienne Égypte », c'est une histoire de la religion égyptienne qu'a écrite M. H. K. Cette nouvelle édition reproduit celle de 1941 ; une vingtaine de pages de notes y ont été ajoutées qui corrigent ou précisent certains détails. Deux d'entre elles sont d'une certaine importance : la première (p. 486 et s.) sur les dieux auxiliaires de l'Horus-roi d'Hiéraconpolis, les armes et les divinités animales (p. 188-191) ; la seconde (p. 498 et s.) discute l'origine de l'appellation d'Edfu comme « séjour du trône » (p. 427-428). La clarté, la précision et la documentation de cet ouvrage en font une excellente synthèse de l'évolution de la religion de l'Égypte ancienne.

Russia in Pictures. From Moscow to Samarkand. (Traduit du français par L. GLIFFORD). Londres, Druckworth, 1956 ; in-4, 252 p.

Les 178 photos, l'introduction et les notes de l'édition française sont

d'Alfred Fichelle, professeur de géographie à l'école des langues orientales de Paris. On admire la technique impeccable et la grande variété des vues : paysages, bâtiments officiels, grandes artères, églises, monuments, places publiques, ports, usines etc

R. Charques, *A Short History of Russia.* Londres, Phoenix, 1956, in-8, 232 p., 18 /-.

La bibliographie de ce court exposé ne signale que des ouvrages d'histoire russe d'auteurs russes traduits en anglais et des ouvrages anglais. C'est une simple initiation à l'histoire russe et on se borne à mentionner les grandes lignes de cette histoire. L'auteur croit trouver dans le caractère révolutionnaire de la population des campagnes une marque et l'explication du développement historique de ce peuple.

S. N. Prokopovič, *Économie Nationale de l'URSS.* (En russe). New York, Éditions Čechov, 1952, 2 vol in-8 ; 398 + 355 p., 3,25 dl. par vol.

Cet ouvrage débute par un aperçu des ressources du pays et du désarroi de la production après la révolution de 1918, puis expose l'évolution de l'économie depuis la révolution : liquidation de la propriété privée, agriculture et kolkhozes, industrie lourde et planification, salaire des ouvriers, développement des voies ferrées, commerce intérieur, commerce extérieur, formation d'un capital national. L'exposé se borne à des constatation générales, les seules qu'on puisse extraire des sources officielles publiées en URSS.

A. Lanza et P. Palazzini, *Theologia moralis,* II, I : De virtutibus theologicis, de Religione. Turin, Marietti, 1955 ; in-8, XVI, 426 p.

Le manuel de Mgr Lanza a eu sa célébrité. Il est repris aujourd'hui par son successeur dans l'enseignement au séminaire du Latran, qui a mis à jour la bibliographie. Pour le reste, c'est le cadre scolaire habituel avec le régime des propositions et des thèses, où l'on tient compte cependant de certaines questions modernes.

LIVRES REÇUS

Amiot, F., *Histoire de la Messe.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 128 p., 300 f. f.

Bendiscioli, M., *La Riforma protestante.* Rome, Éd. Studium, 1952 ; in-12, 160 p., 200 L. it.

CHIOCCHETTA, P., *Theologia della Storia.* (Coll. « Profili e Sintesi »). Rome, Éd. Studium, 1953 ; in-8, 192 p., 500 L. it.

DUPERRAY, E., *Ambassadeurs de Dieu à la Chine,* (Coll. « Église vivante »). Tournai, Casterman, 1956 ; in-8, 276 p.

EXBRAYAT, I., *Notre Père, où la Prière révolutionnaire.* Genève, Labor et Fides, 1955 ; in-8, 170 p.

JOURJON, M., *Ambroise de Milan* (Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui »). Paris, Éd. ouvrières, 1956 ; in-8, 126 p., 330 f. f.

NÉDONCELLE, M., *Existe-t-il une Philosophie chrétienne?* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 124 p., 300 f. f.

QUOIST, M., *Aimer ou le journal de Dany.* Paris, Éd. ouvrières, 1956 ; in-8, 248 p., 510 f. f.

RÉTIF, A., *Les Héritiers de saint François Xavier* (en collaboration). (« Cahiers Missionnaires », 2). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 192 p., 400 f. f.

STEINMANN, J., *La Critique devant la Bible.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 124 p., 300 f. f.

TEMPLIER, J., *L'Amour partagé.* (Coll. « Mon village »). Paris, Éd. ouvrières, 1956 ; in-8, 176 p., 300 f. f.

VANDEUR, D. E., *Retraite.* Éd. de Maredsous, 1956, in-8, 608 p.

WU, J., *Par delà l'Est et l'Ouest.* Tournai, Casterman, 1955 ; in-8, 72 p.

Table des matières.

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

IV. BIBLIOGRAPHIE

Corrigendum :

P. 263, 3 dernières lignes en bas :
au lieu de : Ces Allemands de l'ancienne Pologne,
lire : ces Biélorussiens.

Imprimatur : *Cum permissu superiorum*

P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 15 dec. 1956.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*